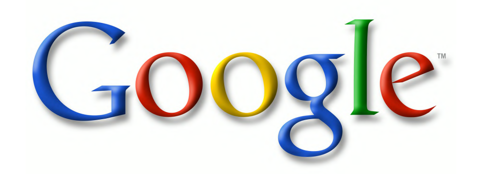
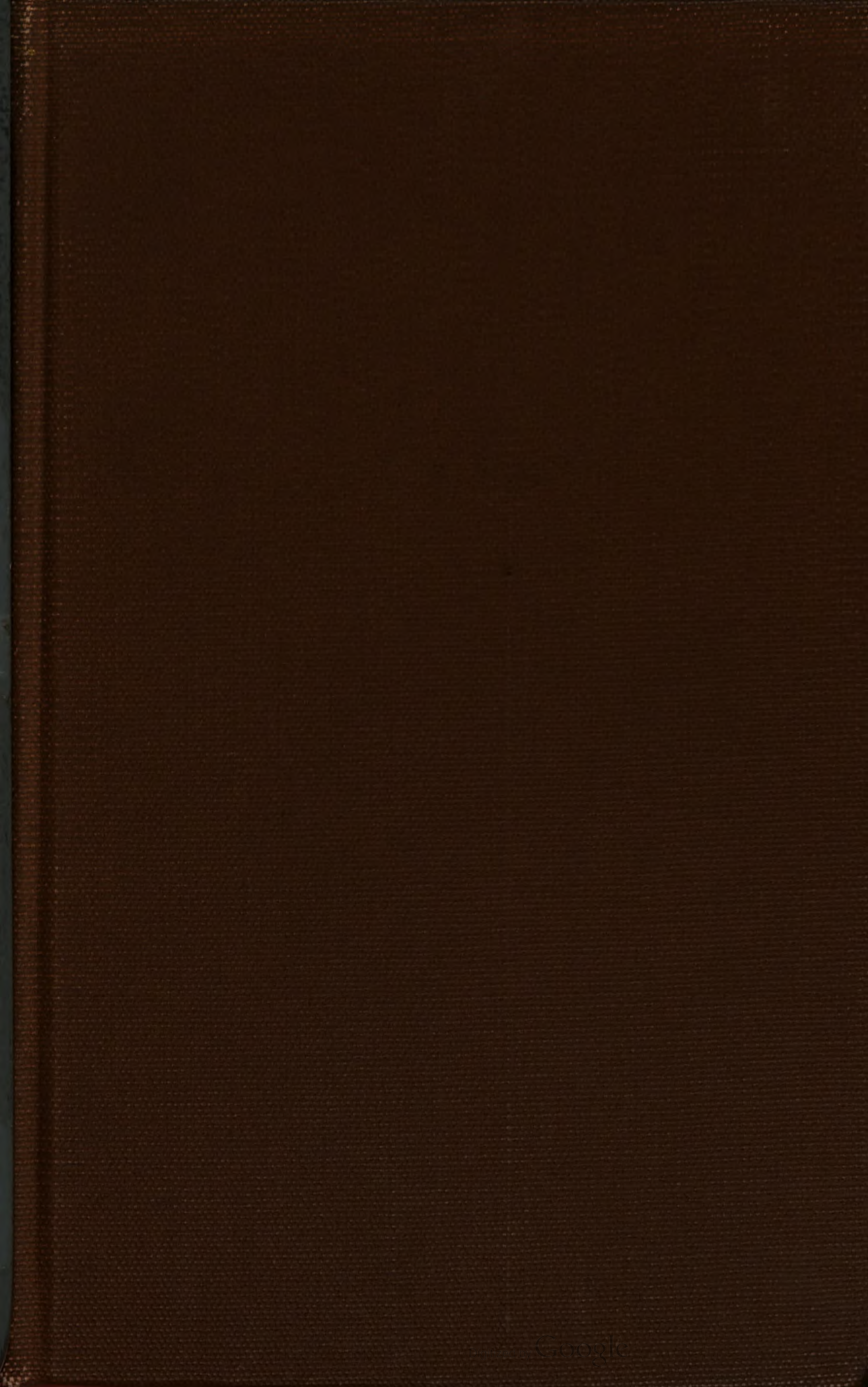
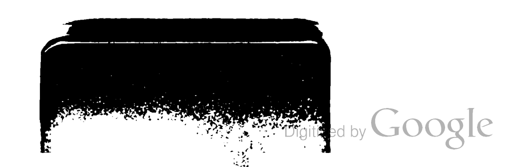






ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

UNTER MITWIRKUNG VON

FR. VON BEZOLD† · G. DEHIO · A. DOPSCH
H. FINKE · K. HAMPE · FR. KERN · O. LAUFFER
C. NEUMANN · A. SCHULTE · E. SCHWARTZ

HERAUSGEGEBEN VON

WALTER GOETZ UND GEORG STEINHAUSEN

ACHTZEHNTER BAND

1928
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER



INHALT

AUFSÄTZE

LITERATURBERICHTE

ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

UNTER MITWIRKUNG VON

FR. VON BEZOLD · G. DEHIO · A. DOPSCH · H. FINKE · K. HAMPE
FR. KERN · O. LAUFFER · C. NEUMANN · A. SCHULTE · E. SCHWARTZ

HERAUSGEGEBEN VON

WALTER GOETZ UND GEORG STEINHAUSEN

XVIII. BAND 1. HEFT

INHALT:

VERLAG VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG UND BERLIN 1927

DER HORN- UND KROKODILSCHLUSS.

Ein Beitrag zur Kenntnis der antiken Trugschlüsse und zugleich eine Untersuchung über Luthers responsum neque cornutum neque dentatum in Worms.

VON HERMANN BARGE.

1. Einleitendes zu Luthers Antwort auf dem Reichstage zu Worms. 2. Der Horn- und Krokodilschluß als Bestandteile der sophistischen, megarischen und stoischen Trug- und Fangschlüsse. 3. Ihre Beurteilung in der Antike. 4. Die gehörnte und die gegabelte Frage. 5. Ergebnisse für die Untersuchung über Luthers responsum neque cornutum neque dentatum in Worms.

---

1. Der gewaltige Eindruck, den Luthers Antwort auf die in Worms ihm von dem kaiserlichen Vertreter Eck gestellte Frage bei seinen Zeitgenossen hinterließ, hat das Zeitalter der Reformation überdauert und ist von den Generationen der nachfolgenden Jahrhunderte unverblaßt festgehalten worden. Verschiedene Umstände trafen zusammen, die seine dem Kaiser und den versammelten Reichsfürsten kundgetane Weigerung, seine Lehre zu widerrufen, als einen Vorgang von einzigartiger Bedeutung, ja als einen Wendepunkt in der Entwicklung der abendländischen Menschheit erscheinen ließen: die Denkwürdigkeit des geschichtlichen Momentes als solchen, der unerschrockene Bekennermut des Reformators und nicht zuletzt die an die höchste Grenze menschlichen Ausdrucksvermögens reichende Prägung seiner Bekenntnisworte — daß er knapp, kraftvoll, eindringlich, voll Tiefsinn den Anspruch darauf geltend machte, ein neues, von allen überlieferten Autoritäten unabhängiges Verhältnis des Menschen zu Gott und der göttlichen Weltordnung anzubahnen. Mit dem Inhalt der von Luther gegebenen Erklärung ist aufs engste verbunden deren Ankündigung: er werde eine Antwort geben, „so weder hörner oder zeene haben sol.“[1]) Als wuchtiger Auftakt zu des

[1]) Diese Fassung der Worte, die lange Zeit am meisten verbreitet war, steht in der ersten deutschen Gesamtausgabe der Werke Luthers Bd. 9



Reformators Berufung auf die heilige Schrift und auf sein Gewissen lebte sie im Bewußtsein seiner Anhänger fort.

Dabei ist auffallend, wie wenig man sich über den Sinn dieser Ankündigungsworte Gedanken gemacht hat. Schon zu der Zeit, da sie gesprochen wurden, sind sie mißverstanden worden. Der nach der lateinischen Vorlage angefertigte deutsche Bericht über die mit Luther in Worms am 18. April geführten Verhandlungen läßt diesen sagen, er wolle „ein unstössige und unpeissige antwort geben."[1]) Das kann kaum anders gedeutet werden, als daß Luther eine keinen Anstoß erregende und sich von aller Bissigkeit freihaltende Antwort erteilen und also das Schwergewicht darauf legen wolle, sich einer milden Ausdrucksweise zu bedienen, wozu gewiß der verhaltene Trotz seiner darauf folgenden Erklärung in keiner Weise stimmt. Gleichwohl haben einzelne Lutherbiographien (M. Lenz und A. Hausrath) diese Übertragung in ihre Darstellung übernommen. J. Köstlin und A. E. Berger lassen Luther eine Antwort, die „weder Hörner noch Zähne hat", bzw. „ohne Hörner und Zähne" geben unter Verzicht auf eine Erklärung dieser Worte.[2])

(Wittenberg 1558), S. 110. Der dort abgedruckte Bericht beruht auf einer Überarbeitung des ursprünglichen Berichtes über Luthers Auftreten in Worms (über diesen vgl. unten), der übrigens selbständiger Quellenwert nicht zukommt. R. Meißner, ‚Ohne Hörner und Zähne' in Archiv für Reformationsgeschichte III (1906), S. 321 führt noch die Stelle aus der Berner Chronik des Valerius Anshelm an: „so will ich die (Antwort) geben ohn Horn und Zähn dergestalt". Anshelm hat den ursprünglichen Bericht oder einen Sonderdruck der in ihn eingeflochtenen Rede Luthers als Vorlage gehabt.

[1]) Vgl. Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, 2. Band, hrsg. von A. Wrede (= R. A.) (1896), S. 581.

[2]) Vgl. im übrigen die Zusammenstellung bei Meißner S. 322f., sowie S. 329. Unhaltbar ist es auch, wenn Th. Kolde 1, S. 336 und A. Hausrath 1, S. 439 Eck eine Antwort ohne „Hörner und ohne Mantel" fordern lassen. Diese Fassung der Worte des Offizials geht auf den Bericht des Lazarus Spengler an einen Ungenannten zurück, in dem er Eck sagen läßt: „darum so sollt er uf diese ein richtige, klare und unbementelte schlechte antwurt, ut responsionem non cornutam neque palliatam geben." R. A., S. 886. Eine verbesserte Kopie dieses Schreibens bei C. E. Förstemann, Neues Urkundenbuch (1842), S. 72f. Aber das Wort palliatam steht weder in der von Luther redigierten Fassung der Rede Ecks (R.A., S. 555, auch nicht S. 557) noch in der wahrscheinlich von Eck selbst herrührenden Aufzeichnung über die bei den Verhören Luthers am 17. und 18. April gehaltenen Reden. Vgl. R. A., S. 594: ut sincere et candide, non ambigue, non cornute respondeas.

Und doch hätte schon die Einsichtnahme in eines der gebräuchlichen lateinischen Wörterbücher wenigstens für die Deutung des Wortes cornutus auf die richtige Spur führen können. Syllogismus cornutus bezeichnet den Hornschluß, einen sophistischen Trugschluß. Eine „gehörnte" Antwort ist somit eine spitzfindige, sophistische Antwort. Erst R. Meißner hat in seiner Abhandlung „Ohne Hörner und Zähne"[1]) die Bedeutung des responsum non cornutum richtig erkannt. Aber seine Ausführungen befriedigen gleichwohl nicht. Zwar führt er den Wortlaut des „albernen Vexierschlusses" an („was man nicht verloren hat, das hat man noch. Hörner hast du nicht verloren, also hast du noch Hörner"). Indessen er berichtet nichts über die Herkunft des Hornschlusses und bringt keine Belege für seine sonstige Verwendung.[2]). Vor allem aber vermag er eine einigermaßen überzeugende Deutung des Wortes dentatus nicht zu geben. Er selbst meint, das dentatum sei „ein ganz sonderbarer Zusatz" zu dem vorhergehenden cornutum. Man erwarte, daß die durch das cornutum erzeugte Vorstellung festgehalten und durch das dentatum weiter ausgeführt werde. Das sei aber hier unmöglich. „Mit dem lateinischen dentatus ist nichts anzufangen und auch vom deutschen aus können wir das lateinische nicht deuten."

Der Versuch aber, den Meißner selbst unternimmt, auf anderem Wege zur Erklärung des Wortes zu gelangen, muß als verfehlt bezeichnet werden. Er meint, der vom Official als logischer Terminus gebrauchte Ausdruck responsum cornutum könne für jemand, dessen Sprachempfinden auf sinnliche Anschauung gerichtet gewesen sei, etwas Abenteuerliches gehabt haben. So hätte Luther das Wort aufgegriffen; das responsum cornutum habe ihm wie „eine Art phantastisches Ungeheuer" vorgeschwebt, dem er in übermütiger Laune noch Zähne zu den Hörnern hinzugegeben habe. Vor seinem geistigen Auge sei etwa der beanus, der Studentenfuchs, bei der depositio, der Fuchstaufe, aufgetaucht, der zum Spott mit Hörnern und riesenhaften „Bachantenzähnen" verziert gewesen sei. Aus einem späteren ritus depositionis werden die

---

[1]) A. a. O. S. 321—335. Vgl. daselbst S. 328.

[2]) Auch vermißt man die erforderlichen Nachweise. Für cornutus wird auf Ducange verwiesen. Dieser aber gibt für cornu oder cornutus gerade keinen Hinweis auf den syllogismus cornutus.

Worte angeführt: nosti probe, qui bachantibus insaniamque habentibus cornua deponantur ac postea dentes illi eruantur.[1]) Aber wie kann bei dieser Deutung ein Zusammenhang zwischen Luthers Worten und der Situation, aus der heraus sie gesprochen wurden, aufrecht erhalten werden? Meißner selbst gibt zu, Luther scheine dem cornutum „in grotesker Steigerung und Ausmalung" das dentatum hinzugefügt zu haben, „ohne mit Schärfe an den Sinn des ganzen Wortkomplexes zu denken". Indessen die Entscheidung, vor die er sich gestellt sah, erforderte stärkste Anspannung der Kräfte des Denkens und war viel zu ernst, als daß der Reformator Lust zu einer aus dem Rahmen der Sachlichkeit herausfallenden witzigen Pointe verspürt hätte.[2])

So bleibt nur übrig, die Worte responsum neque cornutum neque dentatum erneut einer Prüfung zu unterziehen.

Trotz mancher kritischen Schwierigkeiten im einzelnen stehen wir, soweit der Wortlaut der Äußerung Luthers in Frage kommt, auf verhältnismäßig sicherem Boden. Für die Untersuchung sind die Acta et res gestae d. Martini Lutheri in comitiis principum Wormaciae zugrunde zu legen, ein von einem Freunde Luthers verfaßter und bereits Mai 1521 veröffentlichter Bericht über die Vorgänge auf dem Wormser Reichstage für die Zeit vom 16. bis 26. April.[3]) Beim Verhör am 18. April haben wir auseinanderzuhalten: die Ansprache des Offizials Johann von Eck mit anschließender Frage, ob Luther seine Schriften widerrufen wolle; die ausführliche Gegenrede Luthers; das erneute Verlangen Ecks, Luther möge eine bündige Erklärung abgeben; die von diesem darauf erteilte kurze Antwort. Für unsere Untersuchung kommen ausschließlich die zweite Rede Ecks und die zweite Gegenrede Luthers in Betracht.

Der Verfasser der Acta läßt Eck am Schluß seiner zweiten

---

[1]) A. a. O. S. 334.

[2]) Auf einer ganz anderen Linie steht, daß er nach dem Verhör sich einer übermütigen Stimmung hingibt (vgl. außer R.A., S. 636, 20 noch die Depesche Aleanders und Caracciolos vom 21. April 1521 bei Brieger S. 153: et Martino uscito fuora della sala Cesarea alzò la mano in alto more militum Germanorum, quando exultano di un bel colpo di giostra).

[3]) Abgedruckt R.A., S. 540—569.

Ansprache von Luther fordern: responsum simplex ac planum, aut negativum aut affirmativum: num vis omnia tua pro catholicis tueri, an vero quicquam ex eis revocare? Der Bericht fährt fort: Sed et nihilosecius rogavit doctor Martinus, ne se contra conscientiam a sanctis scripturis captam et impeditam sine contradicentium manifestis argumentis ad revocandum cogi pateretur caesarea Maiestas. Responsum, quod petitur, non cornutum, simplex ac rectum non aliud habere, quam quod iam ante quoque dedisset (R. A., S. 557).

Merkwürdigerweise ist nun in die Acta et res gestae — offenbar erst nachdem ihre Ausarbeitung beendet war — nachträglich noch ein von Luther selbst verfaßter Bericht über seine erste Rede, Ecks Erwiderung darauf (diese in stark verkürzter Form) und Luthers Entgegnung aufgenommen worden. Für Luthers Verfasserschaft spricht schon der Umstand, daß bei der Einfügung der Rede in die Acta nicht einmal die erste Person, in der Luther von sich spricht, in die dritte verwandelt worden ist.[1]) Die Einheitlichkeit der Darstellung wird durch die Einschiebung des Lutherschen Berichtes vollkommen zerstört. Denn ganz unvermittelt sind nunmehr die erste Rede Luthers, die zweite Rede Ecks und die zweite Rede Luthers nacheinander zweimal (und zwar zuerst in der Lutherschen Fassung und dann in der des Verfassers der Acta) wiedergegeben. Aber diesen Nachteil glaubte der Herausgeber der Acta mit in Kauf nehmen zu müssen, da er auf den Abdruck des von Luther verfaßten Stückes nicht verzichten wollte. In diesem heißt es: Eck fordere von ihm simplex, non cornutum responsum, an velim revocare vel non. Luther antwortet darauf: Quando ergo s. (sacratissima) Maiest. vestra dominationesque vestrae simplex responsum petunt, dabo illud neque cornutum neque dentatum in hunc modum.[2]) Diese von Luther selbst

[1]) Meißner S. 326. Dazu kommt die stattliche Zahl von Nachdrucken, die von Luthers Sonderbericht vorhanden sind. — Aleander berichtet schon am 29. April von der Absicht Luthers, einen Bericht über sein Verhör in Worms zu schreiben. Am 8. Mai hat er bereits Kenntnis von ihm. Brieger S. 169, 193.

[2]) R. A., S. 555. — Der Wittenberger Sonderdruck des Lutherschen Berichtes von Joh. Grunenberg hat statt cornutum curvatum — eine Veränderung, der kein Gewicht beizulegen ist. Sie sollte nur eine Erklärung des Wortes cornutum („gekrümmt" wie ein Horn) geben, die übrigens falsch ist.

herrührende Fassung seiner Worte ist als die maßgebende anzusehen.

Für die Aufforderung, die der Offizial an Luther ergehen ließ, muß entsprechenderweise die von Eck selbst vorgenommene Aufzeichnung zugrunde gelegt werden. In ihr heißt es: Quamobrem eadem sepius inculcanda et repetenda puto, ut sincere et candide, non ambigue, non cornute respondeas, an libros tuos inibi contentos abs te disseminatos revocare et retractare velis.[1])

Eck hat zuerst lateinisch gesprochen und darnach seine Ausführungen ins Deutsche übertragen. Ausdrücklich ist dies auch für seine zweite Rede bezeugt.[2]) Dagegen hat Luther, wie wir mit ziemlicher Sicherheit annehmen dürfen, seine erste ausführliche Rede zuerst in deutscher Sprache gehalten und sie hinterdrein auf Verlangen lateinisch wiederholt.[3]) Seine zweite, improvisierte Rede aber hat er — in unmittelbarer Anknüpfung an die ihm von Eck vorgelegte Frage — nach allgemeiner Annahme nur lateinisch vorgetragen, und so auch ihre Ankündigung: dabo illud (responsum) neque cornutum neque dentatum: diese Wendung kann unmöglich Übersetzung aus dem Deutschen sein, sie ist Original.[4])

Luther deutet mit den Ausdrücken cornutum und dentatum — und zwar mit beiden! — auf dialektische Spitzfindigkeiten gewisser Trugschlüsse hin. Er lehnt es ab, bei der Formulierung seiner Erklärung sich ihrer zu bedienen. Wir stellen dies Resultat unserer Untersuchung voran, um im voraus deren eigenartigen Rhythmus, insbesondere ihr scheinbares Auseinanderfallen in zwei voneinander unabhängige Teile — die Deutung der Antwort

[1]) R.A., S. 588ff., vgl. 593f. Auch in Ecks Darstellung ist übrigens das von Luther verfaßte Stück aufgenommen worden, wahrscheinlich nach einem der Sonderdrucke, die von ihm im Umlauf waren, so daß auch der Ecksche Bericht die Vorgänge von Luthers erster Rede bis zu seinem Schlußworte in doppelter Fassung (nur in etwas anderer Anordnung als in den Acta et res gestae, vgl. Meißner S. 326) bringt.

[2]) R.A., S. 575 S. Anm. 1; S. 635,23; S. 885.

[3]) Vgl. die Ausführungen Wredes R.A., S. 550 Anm. 1.

[4]) Meißner S. 329f. Zu beachten ist auch, daß Luther im Bericht über seine zweite Rede die Schlußworte „Gott helf mir, Amen" deutsch anführt, offenbar um hervorzuheben, daß sie — aber eben auch nur sie — deutsch gesprochen worden sind (gegen Joh. Luther in der Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung, 1900, Nr. 9/10, der annimmt, auch diese Worte seien lateinisch gesprochen gewesen).

Luthers in Worms und die Studie über antike Trugschlüsse — zu rechtfertigen. Bei der kritischen Behandlung der Worte neque cornutum neque dentatum genötigt, dem eigenartigen Phänomen der antiken Trug- und Fangschlüsse die Aufmerksamkeit zuzuwenden, erschien es uns lohnend, uns eingehender mit ihnen zu befassen. Wir schalteten die unmittelbare Veranlassung, die auf diesen Gegenstand führte, aus und behandelten ihn gemäß seinen eigenen Voraussetzungen. Aber wir verloren dabei den Ausgangspunkt unserer Untersuchung nicht aus den Augen, indem wir den für die Erklärung der Lutherworte in Betracht kommenden Trugschlüssen unsere besondere Aufmerksamkeit schenkten, und lenken am Schlusse zu ihm zurück.

---

2. Die Entstehung der Trugschlüsse fällt zusammen mit den ersten im Abendlande unternommenen Versuchen, die Formen, an die das logische Denken gebunden ist, aufzuspüren. Noch ehe die innere Gesetzmäßigkeit, in der sich die Begriffsbildung, das Urteilen und das Schließen zu vollziehen hat, klar erkannt ist, unternimmt man es, sich eine eigene, von den Tatsachen der unmittelbaren Erfahrung unabhängige, auf das Denken gegründete Welt aufzubauen und die so erzielten neuen Erkenntnisse herausfordernd gegen die empirisch gewonnenen Eindrücke ins Feld zu führen. Dies alles geschieht zunächst auf eine wirre, regellose Weise, ohne inneren Zusammenhang und ohne planmäßige Sonderung des logisch Evidenten von dem den bloßen Schein der Wahrheit Erweckenden, aber doch in dem dunklen Gefühle, daß den Begriffen und ihren Verknüpfungen eine eigene Gesetzmäßigkeit und ein eigener Erkenntniswert innewohne.

Erstmalig haben die Eleaten, insbesondere Zeno, diese Hilfsmittel des Denkens dazu verwendet, die Gültigkeit von Erfahrungstatsachen in Abrede zu stellen: Zeno bestritt die Möglichkeit der Bewegung mit logischen Argumenten. Ist schon diesem Philosophen sein „frivoler Doktrinarismus" und die „einseitige distinktive Schärfe des Verstandes, welche den Blick für jede unmittelbare Tiefe verschließt" zum Vorwurf gemacht worden[1]), so drohte bei dem Gebrauche, den die Sophisten von den neuen logischen

[1]) Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande I, S. 9.

Künsten machten, die Denktätigkeit als solche in ihren Grundlagen unterhöhlt und ein Zustand geistiger Anarchie heraufbeschworen zu werden.[1]) Eine kritische Einstellung der Menschen des ausgehenden 5. Jahrhunderts v. Chr. gegenüber den naturphilosophischen Spekulationen der vorangegangenen Periode war an sich verständlich. Diese hatten zu gesicherten Ergebnissen nicht geführt, und es lag nahe, die bisherigen Methoden des Philosophierens preiszugeben und neue Wege im Denken einzuschlagen. Man ward sich der Tatsache bewußt, daß alle Erkenntnis zunächst nur unsere Erkenntnis sein kann und darum ein Wissen vom Menschen zur Voraussetzung habe. Aber diese Verlegung des geistigen Schwerpunkts in die Region des Menschlich-Psychologischen führte bei den Sophisten zu einer hemmungslosen subjektiven Willkür in der Behandlung philosophischer Fragen. Die Wissenschaft sollte den Erfordernissen des Tages, dem eigenen Streben nach Einfluß und Geltung zugute kommen, d. h. aber bei der großen Bedeutung, die im öffentlichen Leben Athens der Beredsamkeit zufiel, vor allem für die Rhetorik fruchtbar gemacht werden. Dies lief also auf nichts anderes hinaus, als daß ihr durch die wechselnden Interessen der einzelnen Personen Kurs und Richtung vorgeschrieben wurde.

Für die Unredlichkeit des Beweisverfahrens der Sophisten liefern ihre Trugschlüsse, von denen eine stattliche Zahl auf uns gekommen ist, einen wenig erfreulichen Beleg.[2]) Bei einer großen

---

[1]) Das günstige Urteil, das Th. Gomperz, Griechische Denker I (3. Aufl., 1911), S. 334ff., über die Sophisten fällt, hält gegenüber den Tatsachen kaum stand. Mag Plato sich in seiner Abneigung gegen sie gelegentlich zu weit haben fortreißen lassen, so fällt die scharfe Ablehnung, die Aristoteles ihnen widerfahren läßt, um so schwerer ins Gewicht. Es trifft nicht zu, wenn Gomperz S. 339 behauptet, Aristoteles habe „an keiner einzigen Stelle seiner zahlreichen Schriften mit dem Ausdruck ‚Sophist' ausdrücklich ein Mitglied jener älteren Generation bezeichnet", und wo er von den Sophisten als „Eristikern" verächtlich spreche, habe er die Megariker, die ihren Witz vornehmlich in Trugschlüssen übten, im Auge gehabt. Mit den Worten in seinen *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* 1, 161 a: *ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης* kann Aristoteles nur die ältere Sophistengeneration gemeint haben. Ebenda 11, 172a nennt er den Sophisten Antiphon in Verbindung mit dem vorher gebrauchten Wort *ἐριστικός*. Endlich sagt er ebd. 33, 183b, Z. 36ff., die Anleitung derer, die sich mit der Unterweisung in den *ἐριστικοὶ λόγοι* Geld verdienten, sei etwas der *πραγματεία* des Gorgias Ähnliches gewesen.

[2]) Aristoteles führt in seiner Schrift *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* („über die

Zahl von ihnen fällt der Mangel an logischer Sauberkeit in der Behandlung des Mittelbegriffs, des *μέσος* (*ὅρος*), auf. Gültigkeit und Beweiskraft kann ein Schluß naturgemäß nur erhalten, wenn der Mittelbegriff im Obersatz ganz im gleichen Sinne wie im Untersatz gebraucht wird. Gleichheit des sprachlichen Ausdrucks genügt für das Zustandekommen eines Schlusses in keiner Weise, insofern als das gleiche Wort sehr verschiedenartige Bedeutungen haben kann.[1]) Die Täuschung bei den Trugschlüssen der Sophisten, die — wie man zu ihren Ungunsten wird sagen müssen — in den meisten Fällen eine bewußte und beabsichtigte gewesen ist, beruhte aber vielfach gerade auf der schillernden Doppeldeutigkeit, die dem von ihnen für den Mittelbegriff gewählten Ausdrucke anhaftet. Die Irreführung wurde begünstigt durch die Neigung der Griechen, dem einzelnen Worte, ja dem Laute und Klang, den seine Aussprache verursachte, eine ganz bestimmte Vorstellung unterzuschieben, ohne Berücksichtigung des tatsächlichen Unterschiedes der Bedeutung, den es bei seiner Verwendung im einen und im anderen Falle hatte.

So glaubten die Sophisten sich die erstaunlichsten logischen Taschenspielerkunststücke leisten zu können. Es erscheint bei ihnen als Mittelbegriff *οὗ* im Obersatze und *οὐ* im Untersatze; oder der Akkusativ Singularis *σιγῶντα* bald als Subjekt bald als Objekt eines Akk. c. Inf.-Satzes; oder analog *τὰ δέοντα* das eine Mal als „das, was notwendig eintritt", das andere Mal als „das sittlich Gute, was sein soll". Und so gelangen sie zu folgenden sonderbaren Schlüssen: „Der Ort, wo (*οὗ*) du absteigst, ist ein

sophistischen Widerlegungen", d. h. die der Widerlegung des Gegners dienenden Schlüsse) gegen 100 Trugschlüsse an. Es ist gewiß richtig, wenn Prantl S. 43 geltend macht, es ließe sich im einzelnen kaum mehr feststellen, ob die überlieferten Trugschlüsse sophistischen Ursprungs oder den Megarikern zuzuschreiben wären. Aber wenn auch Aristoteles in seinen *Σοφ. ἔλεγχ.* auf einzelne megarische Trugschlüsse hinweist (übrigens bezeichnenderweise ohne sie bestimmt als solche namhaft zu machen, vgl. unten S. 14 Anm. 1), so ist es doch höchst wahrscheinlich, daß das von ihm beigebrachte Material zum ganz überwiegenden Teile sophistischen Ursprungs ist. Darauf deutet das gewollt Absurde der meisten Schlüsse hin und die Primitivität der in den Trugschlüssen zur Anwendung gebrachten dialektischen Methode. — Ein reiches Material von Trugschlüssen enthält auch Platos „Euthydemos".

[1]) Aristoteles a. a. O. I, 161a: *τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα* (Worte) *πεπέρανται καὶ τὸ τῶν λόγων πλῆθος, τὰ δὲ πράγματα τὸν ἀριθμὸν ἄπειρά ἐστιν.*

Haus; du steigst nicht (οὐ) ab, ist die Verneinung ,du steigst ab'; das Haus ist also eine Verneinung"; — „es ist möglich, daß man schweigend redet" (während τὸν σιγῶντα λέγειν sinngemäß nur ,von einem Schweigenden reden' heißen kann); — „was sein muß [τὰ δέοντα, das vielmehr hier das ,sittlich Angemessene' bedeutet] ist gut; Übel aber muß sein [= ist τὰ δέοντα in der anderen Bedeutung]; also ist das Übel gut".[1])

Nicht immer liegt das Trügerische des Schlusses so offen zutage, wie in Fällen, wo der Mittelbegriff verfälscht ist durch den Doppelsinn des dafür gebrauchten Wortes oder durch die verschiedene grammatische Beziehung, in der er im Obersatze und im Untersatze verwendet wird. Komplizierter sind die Täuschungen, wenn sie auf unzulässigen logischen Verknüpfungen, die mit Begriffen und Vorstellungen vorgenommen werden, beruhen. Gleichsetzung eines bloß Akzidentiellen (συμβεβηκός) mit der Sache selbst: „Koriskos ist ein anderer als Sokrates, Sokrates ist ein Mensch; also ist Koriskos ein anderes als ein Mensch"[2]) (in Wirklichkeit darf das wahre Wesen des Sokrates, in dem er sich von Koriskos unterscheidet, nicht seinem bloß akzidentiellen Menschsein gleichgesetzt werden). Verallgemeinerung eines Partiellen: „der Inder hat weiße Zähne; also ist er weiß".[3]) Falsche Schlußfolgerung von einer Folge auf eine Ursache: „die Erde ist naß; also hat es geregnet"; „einer schleicht geputzt einher, also ist er ein Ehebrecher".[4]) Verbindung zweier Sätze zu einem: „wenn das eine gut und das andere schlecht ist, so ist beides je nachdem sowohl gut und schlecht oder weder gut noch schlecht."[5])

Es ist leicht einzusehen, daß auf solche Weise sich unzählige Trugschlüsse bilden lassen. Denn die Möglichkeiten, Unsinniges zu verknüpfen, gehen ins Grenzenlose. Mit erstaunlichem Scharfsinn hat Aristoteles alle erdenklichen Trugschlüsse auf bestimmte Grundformen falscher Prämissen und falschen Schließens zurückgeführt und zugleich auch schon alles Wesentliche gesagt, was für ihre Widerlegung in Betracht kommt. Sein hoheitsvoller Wahr-

---

[1]) Aristoteles a. a. O. 21, 178a; 4, 162a (nebst 19, 177a); 4, 161b.
[2]) Ebenda 5, 162b. [3]) Ebenda 5, 163a
[4]) Ebenda 5, 163b.
[5]) Ebenda 30, 181b. — Weitere Beispiele aus Aristoteles angeführt bei Prantl S. 44—50.

heitssinn hebt sich leuchtend ab von den billigen Fechterkünsten der Sophisten. Aristoteles lehnt keineswegs die Dialektik, die Kunst des Argumentierens „auf Grund bloß wahrscheinlicher, subjektiv evidenter Prämissen“, als solche ab.[1]) Aber er fordert, daß der Dialektiker sich in besonderem Maße logischer Zucht zu unterwerfen und Kampfmittel, die nur auf äußeren Erfolg abzielen, nicht in Anwendung zu bringen habe.[2])

Ein mühseliger Weg führte aus dem Schlingwerk sophistischer Trugschlüsse heraus bis hin zu der lichten Klarheit der aristotelischen Syllogistik! Die Größe der von Aristoteles vollbrachten Leistung, deren er sich mit Stolz selbst bewußt ist[3]), läßt sich ermessen bei einem Vergleich zwischen seinem logischen Verfahren und dem seiner Vorgänger. Der gewaltige Umschwung, den in der geistigen Entwicklung der Menschheit des Sokrates unbestechliche Wahrheitsliebe und Platons geniale Wesensschau herbeigeführt haben, kann doch nicht über die Unzulänglichkeit der von ihnen angewandten Forschungsmethoden hinwegtäuschen. Den Schlüssen, durch die Sokrates in den platonischen Dialogen seine Thesen zu beweisen sucht, gebricht es in vielen Fällen an Bündigkeit und durchschlagender Beweiskraft, und da aus Sokrates Platon spricht, so gilt von dessen Beweisverfahren das Gleiche.[4]) Die Begriffe, mit denen die Sophisten ein zynisches Spiel getrieben hatten, waren für Platon der im Denken erzeugte Niederschlag unvergänglicher Wahrheiten. Noch aber vermochte er nicht, sie eindeutig

---

[1]) W. Jäger, Aristoteles (1923), S. 46. Ebenda: Die dialektischen Argumentationen „dienen im Gefecht des Beweises — die eristische Seite der Logik darf man bei Platon und Aristoteles niemals aus dem Auge lassen — neben den streng apodeiktischen Deduktionen zur Ergänzung wie die Peltasten neben den Hopliten.“.

[2]) *σοφ. ἔλεγχ.* 11, 171b: *ὥσπερ γὰρ ἡ ἐν ἀγῶνι ἀδικία εἶδός τι ἔχει* (eine bestimmte Kampfesart darstellt) *καὶ ἔστιν ἀδικομαχία τις, οὕτως ἐν ἀντιλογίᾳ ἀδικομαχία ἡ ἐριστική ἐστιν.* Hätten im Laufe der Zeiten nur alle, die in den Spuren des Aristoteles zu wandeln glaubten, diesen Satz beherzigt!

[3]) Vgl. *σοφ. ἔλεγχ.* 34, 183b: *ταύτης δὲ τῆς πραγματείας οὐ τὸ μὲν ἦν τὸ δὲ οὐκ ἦν προεξειργασμένον, ἀλλ᾽ οὐδὲν παντελῶς ὑπῆρχεν,* womit gesagt ist, daß er die ganze Arbeit allein geleistet habe.

[4]) Daran ändert auch nichts der von E. Hambruch (Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik, Berliner Programm 1904) geführte Nachweis, daß Aristoteles in den Rudimenten seiner Topik sich an Platonische Begriffe anlehnt.



mit den Tatsachen der inneren und äußeren Erfahrung in Einklang zu bringen.[1])

Bei dieser Unsicherheit der Begriffsbildung, die sich auch auf das Urteilen und Schließen übertrug, wird es verständlich, daß sich gegen die Methoden der sokratisch-platonischen Dialektik[2]) im eigenen Lager der Sokratiker Widerspruch erhob. Er ging aus von Euklid von Megara, dem Begründer der megarischen Philosophenschule, der selbst Schüler des Sokrates gewesen war. Dabei kam es zu einem Wiederaufleben der Trugschlüsse, deren Anwälte ihnen jetzt freilich eine ganz andere Rolle zuwiesen, als sie in den Argumentationen der Sophisten gespielt hatten. Ihrem Wesen nach strebte die sokratische Philosophie auf das Allgemeine zu, auf die alles Denken und Handeln beherrschenden Grundbegriffe des Wahren, des Guten, des Schönen. Euklid und seine Anhänger haben diese Richtung bis ans Ende verfolgt. Der Begriff des All-Einen, der dem des All-Guten gleichgesetzt wurde, gewann in ihrer Philosophie eine so überragende Bedeutung, daß vor ihm die in der Erfahrung gegebenen Einzeldinge verblaßten. Damit vollzog sich aber bei ihnen eine Rückkehr zu den Anschauungen der Eleaten, wie sie denn auch als Neu-Eleaten bezeichnet zu werden pflegen.[3])

Die Megariker erkennen die Realität der Körper und des Körperhaften nicht an. Sie lassen nur die unkörperlichen Begriffe (*εἴδη*) als wirklich gelten. Diese gehören dem All-Einen an und sind wie dieses in sich ruhend, unveränderlich. Darum können sie auch keine wechselnden Verbindungen miteinander eingehen. Das Sein bleibt von dem Werden und dem sich im Werden vollziehenden Wandel unberührt: diesem sind nur die ständig zerfließenden Körper unterworfen, denen ein Sein nicht zukommt. In engem Zusammenhange mit den Grundanschauungen der Megariker steht

---

[1]) Vgl. die Ausführungen von Gomperz II (3. Aufl., 1912), S. 283 f. über den „Begriffsaberglauben“ und „Cultus der Begriffe“ bei Platon. Ebd. S. 280 ff. seine Ausführungen über Fehlschlüsse in Platons Gorgias.

[2]) Von einer solchen wird man reden dürfen, wenn auch Platon zeitweilig die Dialektik als wissenschaftliche Disziplin ablehnen zu müssen glaubte.

[3]) Vgl. über die Megariker im allgemeinen Prantl S. 34 ff., Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 1 (4. Aufl., 1889), S. 244 ff., Gomperz II, S. 153 ff. Die Ausführungen bei Platon, Sophistes 242 B ff. sind mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Megariker zu beziehen.

ihre Logik. Sie verwerfen die Syllogistik grundsätzlich. Im Wesen des Syllogismus liegt es[1]), daß aus bestimmten Voraussetzungen etwas anderes als das Vorausgesetzte auf Grund des Vorausgesetzten geschlossen wird. Wollte man ein solches „andere" (*ἕτερον*) den *εἴδη* prädizieren, so würde damit etwas Neues über sie ausgesagt, eine Veränderung ihrer ursprünglichen Wesenheit herbeigeführt werden — das unveränderliche Sein würde verändert werden. Darum müssen die aus Schlüssen gewonnenen Ergebnisse auf Täuschung beruhen.

Schon Euklid hat, wie uns berichtet wird[2]), zwar nicht die Vordersätze (*λήμματα*) in den Syllogismen bestritten (denn Aussagen über die *εἴδη* sind auch nach Ansicht der Megariker möglich), wohl aber den Schluß (*ἐπιφορά*). Weit stärkeres Geschütz führte sein Schüler Eubulides von Milet gegen die in den damaligen Philosophenschulen herrschenden dialektischen Methoden auf.[3]) An konkreten Beispielen wollte er einleuchtend machen, welche Sinnwidrigkeiten sich ergeben müßten, wenn man die Begriffe nicht in ihrer notwendigen Vereinzelung bestehen ließe und in Syllogismen Verbindungen zwischen ihnen herzustellen suche. Sieben Trugschlüsse werden auf Eubulides zurückgeführt, die die Unmöglichkeit, auf dem Wege des Schließens zu gesicherten Ergebnissen zu gelangen, dartun sollen. Es sind die folgenden. *Ψευδόμενος* („Lügner"): „Lügt jemand, der sagt, daß er lügt?" *Διαλανθάνων* („der Versteckte"): „Kennst du einen dir Bekannten, wenn er sich versteckt hält?" *'Ηλέκτρα*: („Elektra"): „Elektra, die vor ihrem Bruder steht und ihn nicht erkennt, kennt gleichzeitig ihren Bruder und kennt ihn nicht." *'Εγκεκαλυμμένος* („der Verhüllte"): „Du weißt nicht, wer dieser Verhüllte ist. Er ist aber dein Vater, also kennst du deinen Vater nicht." *Σωρίτης* („der Gehäufte", der „Haufenschluß", von *σωρός* Haufen): „Wenn zwei wenige sind, so gilt das gleiche auch von dem, was weniges mehr ist als zwei, also von drei; desgleichen auch von vier, fünf usf. Ein Haufen besteht nun aus vielen Körnern. Mit welcher Zahl

---

[1]) Nach der von Aristoteles *σοφ. ἔλεγχ.* 1, 160b f. gegebenen Definition.

[2]) Von Diogenes Laertius II, 107.

[3]) Vgl. Natorp bei Pauly-Wissowa VI, S. 870. Hauptquelle Diog. Laert. II, 107ff.

aber beginnt die Vielheit?" *Κερατίνης* („der Gehörnte", „der Hornschluß"): „Was du nicht verloren hast, hast du noch. Nun hast du Hörner nicht verloren. Also hast du Hörner." *Φαλακρός* („Kahlkopf"): „Wieviel Haare müssen einem ausgerissen werden, damit er kahlköpfig wird?").[1]

Von diesen Trugschlüssen sind offensichtlich *διαλανθάνων*, *Ἠλέκτρα* und *ἐγκεκαλυμμένος* Spielarten desselben Typs: in allen drei Fällen handelt es sich darum, daß ein Bekanntes nicht sogleich erkannt wird. Ferner gehören der *σωρίτης* und *φαλακρός* zusammen, da beiden das Sophisma der Zahl, die zugleich klein und groß ist, zugrunde liegt. Nach Stoff und Form unterscheiden sich die Trugschlüsse kaum von denen der Sophisten. Aber während der Sophist — selbstgefällig auf seine logischen Künste pochend — seinem Zuhörer die Richtigkeit der von ihm aufgestellten Behauptung insinuieren, ihn gleichsam durch einen dialektischen Trick bluffen will, sucht der Megariker durch die Absurditäten, zu denen die in den Schlüssen vorgenommenen Verbindungen der Begriffe führen, auf indirektem Wege seine metaphysische Grundthese von der Unveränderlichkeit alles Seins zu erhärten. Die Megariker behaupten nicht, daß die Folgerungen, die sich aus ihren Trugschlüssen ergeben, wahr und zutreffend schlechthin seien, wohl aber, daß sie durch das bei den Schlüssen angewandte Verfahren nicht widerlegt werden können. Wer also die Resultate ihrer Schlüsse nicht anerkennen will, dem bleibt nichts anderes übrig, als die Syllogistik als solche preiszugeben und sich damit den Standpunkt der Megariker zu eigen zu machen.[2]

Auf verfehlten Voraussetzungen beruhen aber darum die

---

[1]) Vgl. Prantl I, S. 50ff.; Zeller II, 1, S. 264; Anm. 2; Gomperz II, S. 154ff. — Aristoteles spielt in seinen *σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* auf mehrere dieser Schlüsse an: *ψευδόμενος* 25, $180b_2$ (vorher $180a_{14}$ff. führt er einen analogen Trugschluß „der Meineidige" an, in dem statt *ψεύδεσθαι ἐπιορκεῖν* gesetzt ist); *ἐγκεκαλυμμένος* 24, $179a_{34}$; *σωρίτης* 24, $179b_{34}$; *κερατίνης* 22, $178a_{29}$ (obschon hier statt der „Hörner" von „Würfeln" die Rede ist und „verloren haben" und „nicht haben" statt wie im *κερατίνης* „nicht verloren haben" und „haben" gegenüberstehen. Darum geht es zu weit, wenn Gomperz II, S. 549 sagt, Aristoteles „erwähne" den Hornschluß).

[2]) Nicht zutreffend kennzeichnet Prantl a. a. O. S. 45 den Sachverhalt, wenn er sagt, die Megariker hätten mit ihren Trugschlüssen „auf die Notwendigkeit der größten Präzision" hinwirken wollen. Sie wollten vielmehr die gesamte Syllogistik ad absurdum führen!



megarischen Trugschlüsse nicht minder als die sophistischen! Der „Versteckte“, „Elektra“ und „der Verhüllte“ gehören zu der Gruppe jener falschen Schlüsse, in denen ein Akzidens unstatthafter Weise der Sache selbst gleichgesetzt wird: daß man den Vater in der zufälligen Prädikation des „Verhülltseins“ bzw. daß man den „verhüllten Vater“ nicht erkennt oder kennt, besagt mit nichten, daß man ihn überhaupt nicht kennt. Die Lösung des „Gehäuften“ und des „Kahlkopfes“ ergibt sich bei Einführung des Begriffs des Infinitesimalen, der freilich dem Altertum noch unbekannt war. Der „Lügner“ unterscheidet sich als Fangschluß von den übrigen Trugschlüssen: wir kommen gelegentlich der Besprechung des Krokodilschlusses auf ihn zurück.

Der Ausgangspunkt unserer Untersuchung bedingt, daß wir den *κερατίνης*, den Hornschluß, näher ins Auge fassen.[1]) Er ist ein Musterbeispiel dafür, zu welchen logischen Verirrungen die den Griechen eingewurzelte Neigung geführt hat, mit dem Wort eine einzige Vorstellung zu verbinden, unbekümmert um die vielfältigen Modifikationen, die diese im Gebrauch der lebendigen Sprache erhält. Macht man sich von diesem Begriffsdogmatismus frei, so erkennt man unschwer, wie wenig zwingend die Folgerung des Hornschlusses ist. Schon sein Obersatz ist durchaus anfechtbar. Nur unter bestimmten Voraussetzungen trifft es zu, daß einer hat, was er nicht verloren hat. Ist in einer Gesellschaft von 100 Personen ein Schmuckstück verloren worden und geht der, der es gefunden hat, — es in die Höhe haltend — bei den einzelnen herum, sie fragend: „Hast du das Schmuckstück verloren?“, so werden 99 von 100 antworten: „Ich habe es nicht verloren“, und doch kann kein einziger sagen, er habe das Schmuckstück noch,

---

[1]) Seinen griechischen Wortlaut führt Diog. Laert. VII, 187 an: *Eἴ τι οὐκ ἀπέβαλες, τοῦτ᾽ ἔχεις· κέρατα δ᾽οὐκ ἀπέβαλες· κέρατ᾽ ἄρ᾽ ἔχεις.* Vgl. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. II, 92_{14}. An dieser Stelle weist Diogenes den Hornschluss dem Stoiker Chrysippos zu, allerdings unter Beifügung der Worte *οἱ δ᾽ Εὐβουλίδου τοῦτό φασιν.* II, 108 erscheint er als einer der sieben Trugschlüsse des Eubulides; II, 111 dagegen heißt es, einige meinten, der Megariker Diodor habe den *ἐγκεκαλυμμένος* und *κερατίνης* erfunden. Da aber Aristoteles auf diese beiden Schlüsse Bezug nimmt (vgl. oben S. 14 Anm. 1), so ist es ausgeschlossen, daß der erst 40 Jahre nach seinem Tode geborene Chrysippos, und sehr unwahrscheinlich, daß sein wesentlich jüngerer Zeitgenosse Diodor der Urheber des Hornschlusses ist. Als solcher ist Eubulides anzusehen.

das der andere — in der Hand hält. Allgemein zutreffend ist der Satz: „Was ich verloren habe, habe ich nicht mehr". Aber bei der Negierung des Verlierens ist eine begriffliche Scheidung vonnöten. Mit der Negierung kann einmal die Tatsache festgestellt werden, daß ein Gegenstand, der verloren worden ist, einem nicht zugehört, also von dem Betreffenden auch, da er ihn nicht zu eigen gehabt hat, nicht verloren worden ist. Dieser Gegenstand gehört einem anderen und ist also im Besitze dessen, der ihn „nicht verloren hat", weder vorher gewesen, noch „hat" dieser ihn nachher. Eigentlich müßte freilich in solchem Falle die Antwort nicht lauten: „ich habe den Gegenstand (des anderen) nicht verloren", sondern — ohne Objekt — „ein Verlust hat bei mir nicht stattgefunden". Denn zu „verlieren" oder „nicht verlieren" kann als Objekt streng genommen nur etwas gesetzt werden, was man selbst besessen hat bzw. besitzt. In diesem letzteren Sinne ist offenbar im Obersatz des Hornschlusses „nicht verloren haben" gebraucht. Dagegen verwendet der Untersatz den gleichen Ausdruck in dem anderen Sinne, daß „ein Verlust nicht stattgefunden hat", mit der (im Grunde unstatthaften) Hinzufügung des Objekts „Hörner", das — wenn anders nicht völliger Unsinn schon in den Prämissen des Schlusses herauskommen soll — analog dem oben angeführten Schmuckstück nur einen fremden, von einem andern verlorenen Gegenstand bezeichnen kann. Für diese Hörner ist natürlich der aus dem „Nicht-Verloren-Haben" gezogene Rückschluß, daß man sie (die man nie besessen hat) noch habe, ganz unzulässig.

Man sollte meinen, daß die aristotelische Logik den dialektischen Haarspaltereien der Megariker ein rasches Ende bereitet habe. Wenn es nicht geschah, so erklärt sich dies daraus, daß der Hang zu subjektiver Willkür und Rechthaberei bei den Griechen zu stark ausgeprägt war, als daß sie sich ohne weiteres einer so strengen logischen Zucht unterworfen hätten, wie sie Aristoteles verlangte. Jedenfalls fand Eubulides unter den Vertretern der megarischen Schule Nachfolger, die es ihm in der Aufstellung von Trugschlüssen gleichtun oder ihn womöglich überbieten wollten.[1])

[1]) Insbesondere sind zu nennen Diodoros mit dem Beinamen Kronos und Alexinos. Vgl. über sie und ihre Trugschlüsse Zeller S. 266f., Gomperz S. 159 und 161ff.

Eindruck machten sie damit auch auf solche, die sich nicht zu den Lehren der Megariker bekannten, vor allem auf den Stoiker Chrysippos und damit auf die gesamte spätere Stoa.

Das Erlahmen der schöpferischen Kräfte, das in der Philosophie der Griechen seit dem Ausgange des 4. Jahrh. zu beobachten ist, tritt kaum irgendwo so augenfällig zutage wie in der Logik des Chrysippos. Unfähig, die Probleme des logischen Denkens zu den Grundfragen der philosophischen Erkenntnis in Beziehung zu setzen, verfällt er einem schalen Formalismus und gewinnt bei ihm die Neigung zu schematisieren und zu rubrizieren die Oberhand.[1] In den Bereich seiner Untersuchungen zog Chrysippos nun nicht nur die zutreffenden Schlüsse, die Wissen vermitteln, sondern auch die unvollständigen und falschen, die *ἀπέραντοι,* unter denen die auf bewußte Täuschung ausgehenden Trugschlüsse, die *σοφίσματα,* einen Hauptbestandteil ausmachen. Und zwar begnügte er sich nicht damit, diese nach Art des Aristoteles unter Hinweis auf die Grundsätze eines folgerichtigen Denkens als unhaltbar abzulehnen, sondern baute die Behandlung der Trugschlüsse gleichsam zu einer selbständigen Disziplin aus, wobei es nur zweifelhaft ist, ob er gut daran tat, in seinem Verlangen nach Gründlichkeit alle logischen Zweideutigkeiten ins Auge fassen und das Vernunftwidrige gleichsam in ein rationales System bringen zu wollen.[2] Wir hören, daß Chrysippos eine Reihe von Abhandlungen über megarische Trugschlüsse geschrieben habe.[3] Aber wenn er sich auch angelegen sein ließ, sie zu widerlegen, so geriet er doch dabei in Gefahr, sich der dialektischen Methode seiner Gegner so anzupassen, daß die Unterschiede zwischen megarischer und stoischer Argumentationsweise sich völlig verwischten. Gelegentlich fand er wohl auch nur dadurch einen Ausweg, daß er geruhig wartend (*ἡσυχάζων*) die Dinge auf sich zukommen ließ

---

[1]) Vgl. darüber im einzelnen Prantl I, S. 404.

[2]) Sehr scharf urteilt Prantl I, S. 488: „Das Widerliche hierbei ist eben, daß hier hartnäckig einem Zweige der Dialektik mit aller Prätension eine Selbständigkeit beigelegt wird, von welchem die platonisch-aristotelische Philosophie doch hinreichend erwiesen hatte, daß er in der Abtrennung vom Apodeiktischen nicht nur keinen wissenschaftlich logischen Wert, sondern auch auf dem Gebiete des Ethos die Bedeutung eines unsittlichen Moments hat.“

[3]) Diog. Laert. VII, 197 u. 198.

und also schließlich — die sinnliche Wahrnehmung zum Kriterium über Wahr- und Falschsein eines Schlusses machte.[1]) Nicht nur hat Chrysippos selbst eine Reihe von Trugschlüssen aufgestellt[2]), sondern seinem Beispiele folgend haben die Stoiker ganz allgemein mit Vorliebe über Trugschlüsse disputiert. Geschah es lediglich, um der Wahrheit zu dienen, oder nicht doch auch, um in der Aufspürung möglicher logischer Subtilitäten das eigene Licht leuchten zu lassen?

Zu den Sophismen, die stoischen Ursprungs sind, gehört der Krokodilschluß.[3]) Ihm liegt ein ägyptischer „Mythos" zugrunde, von dem sich in den Scholien zu Hermogenes folgender Bericht findet: „Eine Frau ging mit ihrem Kinde an den Ufern des Nils einher. Ein Krokodil raubte dieses und sagte dazu: sie werde es wiederbekommen, wenn sie die Wahrheit sagte (d. h. das sagen würde, was das Krokodil mit dem Kinde tun würde). Sie aber erwiderte: ‚du wirst es nicht zurückgeben'. Und sie fordert von ihm, es zurückzuerhalten".[4])

---

[1]) So namentlich beim *σωρίτης*. Vgl. Sextus Empiricus, *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* II, 253. Cicero Acad. priora II, 29, 93.

[2]) Vgl. die Zusammenstellung bei Diog. Laert. VII, 186f. Dazu Prantl S. 491ff.

[3]) Lucian, *Βίων πρᾶσις* cap. 22 legt den Krokodilschluß dem Chrysippos in den Mund, was aber nichts für dessen Verfasserschaft besagt, da hinterdrein Chrysippos auch den „Verhüllten" und „Elektra" anführt, die sicher von den Megarikern herrühren. Vgl. aber Marcellinus, Scholien zu Hermogenes bei Ch. Walz, Rhetores Graeci IV, 170: *ὃν καὶ κροκοδειλίτην φασὶν οἱ Στωϊκοί.*

[4]) Anonymi scholia in Hermog. Walz VII, 163: *πρίων δὲ ὁ καὶ κροκοδειλίτης· οἷον κατὰ τὸν Αἰγύπτιον μῦθον γυνή τις ἔχουσα παιδίον ἐβάδιζε πρὸς ταῖς ὄχθαις τοῦ ποταμοῦ. ταύτης κροκόδειλος ἀφείλετο τὸν παῖδα· καὶ προςτίθησιν, ὡς, εἴπερ τἀληθὲς ἐρεῖ, ἀπολήψεται τὸν παῖδα· ἡ δὲ ἔφη, οὐκ ἀποδώσεις· καὶ ἀξιοῖ τὸ παιδίον ἀπολαβεῖν.* Dieser Bericht fehlt bei Prantl S. 493 Anm. 216. Der freundlichen Mitteilung des Oberstudienrats Dr. Glöckner in Bunzlau sind die folgenden Varianten aus dem Scholion des Doxopatres im cod. Vatic. 106 (Ve) zu danken (beide Scholiasten schöpfen aus derselben Quelle): Walz VII, 163, Z. 4—5 *ὁ πρίων ἢ κροκοδειλίτης.* 6 *παῖδα.* 7 *τὴν παῖδα.* 9/10 *τὴν παῖδα.* 8 *εἰ* [*περ* fehlt]. 8. *τἀληθῆ.* Ein anderer Erklärer des Hermogenes, Sopatros, setzt einen Seher und dessen in die Hände von Räubern geratene Tochter an die Stelle der Mutter und ihres von einem Krokodil geraubten Kindes. Walz IV, 154: *μάντεως θυγάτηρ ὑπὸ λῃσταῖς ἐγένετο· ἦλθεν ὁ μάντις αἰτῶν τὴν παῖδα, οἱ δὲ ὤμοσαν αὐτῷ δώσειν εἰ τἀληθῆ μαντεύσαιτο περὶ τοῦ πότερον λήψεται ἢ οὔ. ὁ δὲ ‚οὐ λήψομαι' ἔφη.* Indessen bei dieser Fassung des Berichtes geht jegliche Beziehung auf das Krokodil verloren.

Der „Lügner“ (*ψευδόμενος*, s. oben S. 18) und der „Krokodilschluß“ (*κροκοδειλίτης*) dürften als die ältesten Beispiele antiker Fangschlüsse anzusehen sein. Während die Trugschlüsse ganz allgemein dem Angeredeten eine verblüffende Schlußfolgerung aufzuzwingen suchen, macht es die Besonderheit der Fangschlüsse aus, daß sie ihn in ein logisches Dilemma hineintreiben. Vor eine Alternative sieht sich der Zuhörer gestellt. Aber welche der beiden Möglichkeiten er auch erwählen mag, um aus dem Dilemma herauszukommen, in jedem Falle verstrickt er sich in Widersprüche. Lügt der, der sagt, daß er lügt? Argumentiert man, daß er lüge, so bedeutet dies zugleich, daß die Lüge, die den Inhalt seiner Aussage ausmacht, unwahr sei, also daß er — die Wahrheit sagt. Entscheidet man sich dafür, daß er die Wahrheit sage, so bedeutet dies zugleich, daß die Lüge, die den Gegenstand seiner Aussage bildet, eine Lüge sei, also daß er — lügt. — Wird das Krokodil das Kind zurückzugeben haben oder auffressen? Erfolgt die Rückgabe, so würde sich die Aussage der Mutter als falsch erweisen und damit die für die Rückgabe gestellte Bedingung nicht erfüllt sein. Wird dagegen das Kind vom Krokodil zurückbehalten bzw. gefressen, so würde die Mutter, die dies richtig vorausgesagt hat, die für die Rückgabe erforderliche Bedingung erfüllt haben und würde doch die Einlösung der Zusage, die das Krokodil für diesen Fall gegeben hat, — selbst bei dem guten Willen des Tieres — unmöglich sein.

Es muß zugestanden sein, daß die Mittel, deren man sich für die Auflösung der sonstigen Trugschlüsse zu bedienen pflegt, gegenüber den Fangschlüssen versagen. Die Versuche, die in dieser Richtung unternommen worden sind, müssen als verfehlt bezeichnet werden. Schon Aristoteles suchte seine Variante des „Lügners“, den „Meineidigen“, durch den Hinweis darauf aufzulösen, eine Aussage, die relativ (*πρός τι*) gültig sei, besitze nicht schlechthin Gültigkeit. Wer dieses und insoweit wahr schwöre, brauche nicht schlechthin wahr zu schwören. Wer schwöre, einen Meineid zu leisten, könne, indem er in diesem Punkte einen Meineid leiste, wahr schwören, ohne daß er schlechthin wahr schwöre.[1])

[1]) Aristoteles *σοφ. ἔλεγχ.* 25, 180ª, 38 ff.: *οὔτ' εἰ εὐορκεῖ τόδε ἢ τῇδε, ἀνάγκη εὐορκεῖν* (d. h. daß er überhaupt richtig schwöre). *ὁ δ' ὀμόσας ἐπιορκήσειν εὐορκεῖ ἐπιορκῶν τοῦτο μόνον, εὐορκεῖ δὲ οὔ.*

Indessen diese logische Distinktion wirkt nicht überzeugend, und es will dem nüchternen Denken nicht eingehen, daß jemand, indem er einen Meineid schwört, gleichzeitig — sei es auch nur für eine eng begrenzte Aussage — wahr schwöre. — Prantl wiederum sucht die Lösung des Fangschlusses zu finden, indem er hervorhebt, „lügen" und „Meineid leisten" stünden das erste Mal (in der Frage „Lügt der", „Schwört der einen Meineid") „in jener speziellen Modifikation, welche sie durch dieses bestimmte Aussprechen hier erhalten", d. h. in abgeschwächtem Sinne, und könnten nicht „in eine gleichstellende Verbindung mit dem gewöhnlicheren Sinne, welchen jene Worte haben, gebracht werden". Wer aber wollte es dem Urheber des „Lügners" verdenken, wenn er gegenüber einer solchen Argumentation erkärte: auf solche sprachliche Deutungen ließe er sich nicht ein; er wolle „lügen" beidemal in dem gleichen, dem allgemeinen Sprachgebrauche entsprechenden exakten Sinne verstanden wissen?[1]) Vollends beim Krokodilschluß läßt sich ein Ausweg aus der Schwierigkeit durch die Gegenüberstellung von „relativ" und „schlechthin" so wenig finden wie dadurch, daß man sprachliche Modifikationen geltend macht. Denn „zurückgeben" und „auffressen" werden in ihm weder relativ noch doppeldeutig gebraucht.

Es bleibt schon keine andere Deutung der beiden Fangschlüsse übrig, als daß man das handelnde Subjekt gleichzeitig dasselbe tun und dasselbe nicht tun läßt. Der ψευδόμενος lügt gleichzeitig nicht (indem er wahrheitsgemäß sagt, daß er lügt) und lügt (indem er wahrheitsgemäß sagt, daß er lügt). Und das Krokodil muß, wenn die Voraussetzungen des Schlusses erfüllt werden sollen, gleichzeitig das Kind auffressen, da anderenfalls die Aussage der Mutter unzutreffend sein würde, und zurückgeben, d. h. nicht auffressen, da es sonst seinerseits unterließe, die Folgerung aus der von der Mutter erfüllten Voraussetzung zu ziehen.

Damit wird aber zugleich die Erbärmlichkeit dieser pseudologischen Machwerke offenkundig. Ihrer ganzen Anlage nach verstoßen sie nämlich gegen das oberste Axiom alles Denkens: gegen den Satz des Widerspruchs, der besagt, daß „nicht dasselbe demselben in derselben Beziehung gleichzeitig zukomme und nicht

[1]) Prantl a. a. O. S. 51. — Auch die Ausführungen von Gomperz I, S. 157 über den ψευδόμενος treffen m. A. nicht den Kern der Sache.

zukomme"[1]) (wie in unseren Fällen das Lügen und das Gefressenwerden) oder — vom Ontologischen aufs Logische übertragen — daß dasselbe nicht gleichzeitig bejaht und verneint werden kann. Wenn ein logischer Klopffechter die Behauptung aufstellen würde: „Ich ziehe den Schuh an meinem rechten Fuße gleichzeitig aus und behalte ihn an", so würde er damit voraussichtlich wenig Eindruck machen. Der Tiefsinn seiner Aussage wird aber dadurch nicht größer, daß er sie in einen Fangschluß folgender Art kleidet: A. Ziehe den Schuh deines rechten Fußes aus. B. Ich werde ihn ausziehen, wenn du sagst, was ich tun werde. A. Du wirst ihn anbehalten (d. h. nicht ausziehen). Nach dem Muster des Krokodilschlusses lassen sich Fangschlüsse in unbegrenzter Zahl aufstellen, z. B. A. Höre auf zu trinken. B. Ich werde aufhören, wenn du sagst, was ich tun werde. A. Du wirst weitertrinken. — Der Sklave, der beim Diebstahl überrascht wird, bittet den Herrn, ihm die Strafe zu erlassen. Der Herr: Ich werde dir die Strafe erlassen, wenn ... Der Sklave: Du wirst mich prügeln. — Die Gattin bittet ihren Mann, der im Begriff ist zu verreisen, daheim zu bleiben. Der Gatte: Ich werde daheim bleiben, wenn ... Die Gattin: Du wirst verreisen. — Der Schuldner zum Gläubiger: Erspare mir den Konkurs, dadurch daß du den fälligen Wechsel nicht einlösest. Der Gläubiger: Ich werde dir den Konkurs ersparen, wenn du sagst ... Der Schuldner: Du wirst den Wechsel einlösen usf. Erst wenn man sich die Tatsache vor Augen hält, daß die verblüffende Wirkung der Fangschlüsse auf einer Außerachtlassung des Satzes vom Widerspruch beruht, werden sie klar erkennbar als das, was sie sind, vor uns stehen: als läppische Ausgeburten dialektischer Rabulistik.

---

3. Frühzeitig hat man im Altertum die Trugschlüsse als unfruchtbare logische Spielereien abfällig beurteilt. Der Kyniker **Diogenes** soll, als ihm jemand auf Grund des *κερατίνης* beweisen wollte, daß er Hörner habe, sich an die Stirn gefaßt und gesagt haben: „Ich sehe sie ja nicht."[2]) Ein attischer **Komödien-**

[1]) Aristoteles, Metaph. $1005b_{19ff.}$: *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Vgl. über den Satz des Widerspruchs H. **Maier**, Die Syllogistik des Aristoteles I (1896), S. 41 ff.

[2]) Diog. Laert. VI, 38: *πρὸς τὸν συλλογισάμενον ὅτι κέρατα ἔχει, ἁψάμενος τοῦ μετώπου, ‚ἐγὼ μέν, ἔφη, οὐχ ὁρῶ.'*

dichter verhöhnte den Megariker Eubulides: der Streithahn Eubulides, Hornschlüsse aufgebend und die Redner verdreht machend, zieht los mit seinem von Demosthenes her sattsam bekannten Geschwätz.[1]) Epikur, der insoweit wenigstens ein gesundes Prinzip vertrat, als er sich durch logische Spitzfindigkeiten nichts vormachen ließ, was mit der Erfahrung unvereinbar war, erklärte es für lächerlich, wenn man gegen den Satz vom Widerspruch den „Verhüllten“ ins Feld führe.[2]) Scharf ins Gericht ging mit dem rechthaberischen Geschwätz der Dialektiker der Skeptiker Timon von Phlius (3. Jahrh. v. Chr.): „Einher schreitet die menschenverderbende Eris, ein leeres Geschrei erhebend, verschwistert dem männermordenden Streit und seine Lohnmagd; wahrlich blindlings wirbelt sie alles durcheinander.“[3]) Und über die unheilvolle Wirkung der Trugschlüsse stellt er folgende Betrachtung an: „Wer brachte diese da durch verderbliche Streitlust im Kampfe aneinander? Der der lärmenden Rede nachlaufende Pöbel! Er ist den Schweigenden gram und ließ als Seuche das Schwatzen auf die Männer los; viele aber kamen dadurch ins Verderben.“[4])

Durch die Griechen wurde die Kenntnis der Trugschlüsse den Römern übermittelt. Außer dem „Haufenschluß“ erregte besonders der „Hornschluß“ ihr Interesse. Seneka hält nicht viel von ihm, aber ihn, den Stoiker, veranlaßte doch die Rücksicht auf die dialektischen Gepflogenheiten der Philosophenschule, der er angehörte, sich zurückhaltender über die Trugschlüsse zu äußern als andere. „Übrigens“, sagt er in einem seiner Briefe, „ist jemand, der gefragt wird, ob er Hörner habe, nicht so töricht, daß er seine

---

[1]) Diog. Laert. II, 108: *Οὐριστικὸς δ' Εὐβουλίδης κερατίνας ἐρωτῶν | καὶ ψευδαλάζοσιν λόγοις τοὺς ῥήτορας κυλίων ἐπῆλθ' ἔχων Δημοσθένους τὴν ῥωποπερπερήθραν.* Fragm. com. Graec. ed. Meinecke IV, 618 (51). — Com. Attic. fragm. ed. Th. Kock III, 461 (294). *ἐπῆλθ'* ist mit Kock statt *ἀπῆλθ'* zu lesen.

[2]) Th. Gomperz, Neue Bruchstücke Epikurs (Wien 1876), S. 7: *διὸ καὶ ῥαδίως ἅπαντες καταγελῶσιν, ὅταν τις ὁμολογήσαντός τινος μηδ' ἐνδέχεσθαι ταὐτὸ ἐπίστασθαί τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι προφέρῃ τὸν συγκεκαλυμμένον.*

[3]) Angeführt bei Clemens Alexandrinus, Stromata p. 651 P: *Φοιτᾷ μὲν βροτολοιγὸς ἔρις κενὸν λελακυῖα νείκης ἀνδροφόνοιο κασιγνήτη καὶ ἔριθος, | ἥτ' ἀλαὴ περὶ πάντα κυλίνδεται.* H. Diels, Poetarum philosophorum fragm. I, 189 (Timon 21 fr.).

[4]) Ebd.: *τίς γὰρ τούς δ' ὀλοῇ ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι; | Ἠχοῦς σύνδρομος ὄχλος· ὁ γὰρ σιγῶσι χολωθεὶς | νοῦσον ἐπ' ἀνέρας ὦρσε λάλην, ὀλέκοντο δὲ πολλοί.* Diels a. a. O. (fr. 22).

Stirn befühlte, und doch auch nicht so einfältig und stumpf, daß er nicht Verständnis für den Versuch besäße, ihn davon durch den äußerst scharfsinnigen Schluß[1]) zu überzeugen. So bringen solche Täuschungen ebensowenig Schaden wie die Becher und Spielsteine der Taschenspieler, bei denen mich gerade die Täuschung ergötzt. Laß mich wissen, wie sie geschieht: ich habe die Übung darin verloren. Dasselbe sage ich von jenen Fangschlüssen: so möchte ich nämlich lieber die Sophismata nennen. Weder schaden sie dem, der sich nicht auf sie versteht, noch nützen sie dem, der um sie Bescheid weiß."[2]) Aber an einer anderen Briefstelle erscheint ihm doch die Beschäftigung mit ihnen als wertlos und überflüssig. Cicero sage einmal, wenn er auch das doppelte Lebensalter hätte, so würde er doch keine Zeit haben, Lyriker zu lesen. Die Ungereimtheiten der Dialektiker aber seien noch trübseliger als die der Dichter. Denn diese ließen vorsätzlich ihrem Mutwillen die Zügel schießen (ex professo lasciviunt), die Dialektiker aber glaubten obendrein, damit noch etwas Besonderes zu leisten. Er sage nicht, daß man seinen Blick auf sie überhaupt nicht richten solle, aber man möge sie doch eben nur von ferne begrüßen. Gegenüber ernsten Fragen, die auf uns einstürmten, nähmen sich die Spitzfindigkeiten der Dialektiker armselig aus. Es wäre widersinnig, wenn zu einem Zeitpunkte, da es um Errettung oder Untergang einer belagerten Stadt gehe, ich in ihr behaglich dasäße und mir spitzfindige Fragen von der Art vorlegte: „was du nicht verloren hast, das hast du noch. Hörner aber hast du nicht verloren: also hast du Hörner" und anderes nach dem Muster dieses scharfsinnigen Aberwitzes Zurechtgelegte.[3])

Daß Quintilian der Beschäftigung mit den Trugschlüssen immerhin einen gewissen logischen Bildungswert einräumt, ist um-

[1]) Subtilissima collectione. Durch diesen Ausdruck zieht sich Seneka die scharfe Rüge Prantls I, S. 53 Anm. 90 zu: „Der Dummheit des Seneca muß man dies zugute halten."

[2]) Seneca, Epist. 45, 8.

[3]) Seneca, Ep. 49, 5ff. Ebd. 8: Demens omnibus merito viderer, si cum saxa in munimentum murorum senes feminaeque congererent, cum iuventus intra portas armata signum eruptionis exspectaret aut posceret, cum hostilia in portis tela vibrarent et ipsum solum subfossionibus et cuniculis tremeret, sederem otiosus et eiusmodi quaestiunculas ponens: „quod non perdidisti, habes. cornua autem non perdidisti: cornua ergo habes." aliaque ad exemplum huius acutae delirationis concinnata.

so bemerkenswerter, als er sich sonst von jener frostigen dialektischen Scholastik freihält, der die späteren Theoretiker der Beredsamkeit verfallen sind. Cicero habe, so führt er einmal aus, in seinem „Brutus" betont, ihm schwebe bei seinen Anweisungen nicht ein Redner vor, wie es ihn gäbe, sondern das Idealbild eines Redners. „Übrigens glauben auch die, die einen Weisen zu bilden haben, daß der, der einst vollkommen und, wie sie sagen, ein sterblicher Gott sein soll, nicht nur in der Kenntnis der himmlischen und irdischen Dinge zu unterrichten sei, sondern sie führen ihn auch durch mancherlei hindurch, was man meinetwegen als Kleinigkeiten bezeichnen mag, wenn man es eben nur überhaupt in Anschlag bringt, wie bisweilen durch raffinierte Doppeldeutigkeiten, nicht als ob Horn- und Krokodilschlüsse ihn weise machen könnten, sondern weil es erforderlich ist, daß jener sich auch bei den geringfügigsten Gegenständen nicht täuschen lasse."[1])

Für minder harmlos sieht Gellius die Trugschlüsse an. Ganz allgemein gibt er den Rat, Dialektikern nur auf das zu antworten, wonach man gefragt sei. Anderenfalls könne man leicht in deren Trugschlüsse verstrickt werden. Dies geschehe freilich auch gelegentlich, wenn man sich streng an die Beantwortung der gestellten Frage halte. „Denn wenn ich einen fragen wollte: ‚Antworte mit Ja oder Nein darauf, ob du das, was du nicht verloren hast, habest oder nicht habest', so wird er, wie er auch antwortet, in eine Falle gehen. Denn wenn er sagt, man brauche nicht zu haben, was man nicht verloren hat, so wird geschlossen werden: die Augen, die er nicht verloren hat, habe er nicht; wenn er aber sagt, man habe das, was man nicht verloren hat, so wird man schließen: er habe die Hörner, die er nicht verloren hat". Daran schließt Gellius noch die sehr vernünftige Erwägung: „Richtiger und vorsichtiger wird geantwortet werden: ‚was ich gehabt habe,

[1]) Quintilian Institutio orat. I, 10, 5: sed per quaedam parva sane, si ipsa demum aestimes, ducunt sicut exquisitas interim ambiguitates, non quia ceratinae aut crocodilinae (scl. ambiguitates) possint facere sapientem, sed quia illum ne in minimis oporteat falli. — ceratinus von κέρας = cornutus. ambiguitas ist Übersetzung des griech. ἀμφιβόλιον. Übrigens ist dies, wie es scheint, die einzige Stelle in der lateinischen Literatur des Altertums, an der der Krokodilschluß erwähnt wird. — Wir kommen auf diese Quintilianstelle am Schlusse unserer Abhandlung noch zurück.

das habe ich noch, wenn ich es nicht verloren habe.'" Freilich vernachlässige man dabei die Regel, nur auf das zu antworten, wonach man gefragt sei. Darum pflege man ihr noch die andere hinzuzufügen: wenn einem Trugschlüsse vorgelegt würden, überhaupt nicht zu antworten.[1])

Gellius war der Schüler des M. Cornelius Fronto, des zu seiner Zeit hoch gefeierten Lehrers der Beredsamkeit, von dem die Kaiser Antoninus Pius und Marcus Aurelius nachhaltig beeinflußt worden sind. In einem Sendschreiben an den ersteren „Über die Beredsamkeit" warnt er den Kaiser vor einer Geringschätzung der Wirkung des Wortes. Sie erscheint ihm um so befremdlicher, weil Antoninus Pius bei der Behandlung philosophischer Fragen sich zum Nachteil der Sache nur zu sehr auf unfruchtbare Wortklaubereien einlasse. „Daß du dich übst in Horn- und Haufenschlüssen und „Lügner"-Schlüssen, in gewundenen und verflochtenen Ausdrücken, aber die Würde, Hoheit, Gefälligkeit und den Glanz einer gepflegten Rede geringschätzest, das läßt erkennen, daß du lieber Worte machen als mit Nachdruck reden, murmeln und lallen als deine Stimme erschallen lassen willst. Das liefe darauf hinaus, daß man bei freier Wahl sich im Schwimmen einen Frosch statt Delphine zum Vorbild nähme, beim Fliegen einen Wasservogel[2]) mit kurzen Schwingen statt eines Adlers.[3])"

Die Schale seines bissigen Spottes gießt Lucian über die Trugschluß-Dialektiker aus. In den „Totengesprächen" trägt Diogenes dem Polydeukes, der die Oberwelt besuchen will, auf, er möge jenen Philosophen raten, endgültig Schluß zu machen mit ihrem Geschwätz und ihren Streitereien über das Weltall und damit, daß sie einander Hörner wachsen ließen und Krokodile verfertigten

---

[1]) Gellius, Noctes Atticae XVI, 2.

[2]) cortonicum, wohl von Cortona, Stadt in der Nähe des trasimenischen Sees.

[3]) M. Cornelii Frontonis et M. Aurelii Imperatoris Epistulae etc. ed. Naber (1867), S. 146: Discere te autem ceratinas et soritas et pseudomenas, verba contorta et fidicularia, neglegere vero cultum orationis et gravitatem et maiestatem et gratiam et nitorem, hoc indicat loqui te quam eloqui malle, murmurare et friguttire quam clangere ... ut si [quis] in natando, si aeque liceret, ranam potius quam delphinos aemulari mallet, cortonicum potius pinnis brevibus quam aquilarum maiestate volitari. Daran schließt sich noch ein Ausfall gegen die logischen Künsteleien des Chrysippos.

und mit anderem derartigen, womit sie den Geist bilden.[1]) In seinem „Hahn“ läßt er den Schuster Mycillus erzählen, wie ihm im Traume bei einem Festmahle der geschwätzige Philosoph Thesmopolis bewiesen hätte, daß er Hörner habe.[2]) Auf Chrysippos im besonderen hat es Lucian in seiner „Versteigerung der philosophischen Sekten“ abgesehen. Der Philosoph empfiehlt sich und seine Weisheit dem Käufer, indem er ihm versichert, er verstehe sich auf Redeverschlingungen, mit denen er die, die sich mit ihm einließen, fessele und ihnen den Ausweg versperre und sie zum Schweigen bringe, als ob er ihnen einen Maulkorb anlege. Dieser Kunstgriff aber sei der weltberühmte Syllogismus. Auf die Frage des Käufers, was es denn mit diesem gewaltigen Ding für eine Bewandtnis habe, entwickelt sich folgendes Gespräch. „Chrysippos. Hast du ein Kind? Der Käufer. Und wenn es wäre? Chr. Wenn nun ein Krokodil dieses, während es in der Nähe des Nils einherschweifte, raubte und dann es dir zurückzugeben verspräche, wenn du ihm sagtest, ob es es zurückgeben wolle oder nicht, was würdest du dazu sagen? Käuf. Das ist schwer zu beantworten. Denn ich bin in Verlegenheit, was ich am besten sagen soll, um es wiederzubekommen.“ Auf die Bitte des Käufers, er möge ihm die richtige Antwort an die Hand geben, erwidert Chrysippos nur, er solle unverzagt sein, verzichtet im übrigen aber darauf, das Rätsel zu lösen. Dagegen wartet er mit neuen Trugschlüssen auf und führt dabei neben anderen auch „Elektra“ und den „Verhüllten“ an.[3])

---

[1]) Lucian *Νεκρικοὶ διάλογοι* I, 2. Die Verbindung *κέρατα φύουσι* (Dat. Plur.) *ἀλλήλοις καὶ κροκοδείλους ποιοῦσι* erinnert an Quintilians ceratinae et crocodilinae ambiguitates und offenbart, daß der Horn- und Krokodilschluß als typische Beispiele für Trugschlüsse überhaupt gewählt zu werden pflegten.

[2]) Lucian *Ἀλεκτρυών* 11: *ἐνίοτε δὲ καὶ κέρατα ἔφασκεν εἶναί μοι.* — Vergl. auch Lucian *Συμπόσιον* 23: *ἵνα μὴ τῶν ἀπόρων εἴπω τι, κερατίναν ἢ σωρείτην ἢ θερίζοντα λόγον* (über letzteren vgl. Prantl I, S. 493). Mehr Unwillen als Spott über die sophistisch-stoischen Ungereimtheiten spricht aus Lucians *Ἑρμότιμος* 81, wo Lykinos-Lucian Dinge aufzählt, mit denen er ungebeten beim Mahle belästigt wird: *ὡς κροκόδειλος ἥρπασε παιδίον καὶ ὑπέσχηται ἀποδώσειν αὐτό, ἂν ἀποκρίνηται ὁ πατὴρ οὐκ οἶδ' ὅ τι, ἢ ὡς ἀναγκαῖόν ἐστιν ἡμέρας οὔσης μὴ νύκτα εἶναι· ἐνίοτε δὲ καὶ κέρατα ἡμῖν ὁ γενναῖος ἀναφύει οὐκ οἶδ' ὅπως περιπλέκων τὸν λόγον, ἡμεῖς δὲ γελῶμεν ἐπὶ τούτοις.*

[3]) Lucian *Βίων πρᾶσις* 22.

Diese beiden sind nun, wie wir sahen, nicht auf Chrysippos, sondern auf die Megariker zurückzuführen. Wir wissen aber auch, daß Chrysippos und seine Nachfolger fortgesetzt über die megarischen Trugschlüsse spintisiert haben. In welcher Weise der Hornschluß durch die logische Walkmühle der Stoiker hindurchgezogen und bei diesem Prozesse bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden ist, zeigt die Form, in der er uns von Sextus Empiricus überliefert worden ist. Hier lautet er: „Wenn du nicht zugleich schöne Hörner und Hörner überhaupt hast, so hast du jedenfalls Hörner. Nun hast du aber nicht zugleich schöne Hörner und Hörner überhaupt, also hast du jedenfalls Hörner."[1]) Diese Fassung des Hornschlusses, bei der jegliche Beziehung auf die lebendige Anschauung verloren gegangen ist, stellt den Gipfel logischer Klopffechterei dar und hinterläßt einen geradezu sinnverwirrenden Eindruck.

Die Stoiker waren es auch, die — darin den Spuren der Sophisten folgend — wie die Logik überhaupt, so die logischen Anomalien der Trugschlüsse der Rhetorik dienstbar machten, und demgemäß erhielten diese auch ihre Stelle in dem rhetorischen System des Hermagoras von Temnos (um 150 v. Chr.) angewiesen, der die Erfahrungen der älteren empirischen Richtung mit denen der stoisch-philosophischen in seiner (verloren gegangenen) *τέχνη* zu einem einheitlichen Ganzen zu verarbeiten suchte.[2]) Naturgemäß verblaßte dabei völlig der philosophische Hintergrund, durch den die Trugschlüsse zu den allgemeinen Problemen des Denkens ursprünglich in Beziehung gestanden hatten. Nunmehr werden sie

[1]) Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp. II, 241: *εἰ οὐχὶ καὶ καλὰ κέρατα ἔχεις καὶ κέρατα ἔχεις, κέρατα ἔχεις· οὐχὶ δὲ καλὰ κέρατα ἔχεις καὶ κέρατα ἔχεις· κέρατα ἄρα ἔχεις.* Diese hypothetische Schlußform, die an Stelle der urprünglichen kategorischen getreten ist, ist typisch für die Syllogismen der Stoiker. Im übrigen handelt es sich um die dritte der von Chrysippos aufgestellten fünf Schlußweisen, der sog. *ἀποφατικὴ συμπλοκή.* Vgl. Prantl I, S. 53 Anm. 90; S. 387 und 437. Eine ähnliche Umwandlung hat sich „der Lügner" durch die Stoiker gefallen lassen müssen. Seine stoische Fassung liegt vor bei Cicero, Acad. Priora II, 30, 96: si dicis te mentiri verumque dicis, mentiris: dicis autem te mentiri verumque dicis: mentiris igitur. Nach Hieronymus rührt diese Fassung des „Lügners" von Chrysippos her. Vgl. Hieron. epist. 69, 2 (Migne P. L. XXII, col. 655): statimque recordatus Chrysippei sophismatis: „Si mentiris, idque dicis, mentiris."

[2]) Vgl. R. Volkmann bei Iwan-Müller II, S. 458. Zum folgenden ebd. S. 461 ff.

ausschließlich für die praktischen Zwecke der Beredsamkeit, und zwar sowohl für das *γένος συμβουλευτικόν*, die politische, wie für das *γένος δικανικόν*, die gerichtliche Beredsamkeit, nutzbar gemacht. Sie werden in Betracht gezogen bei Behandlung der *ἀσύστατα*, d. h. der Fälle, bei denen infolge Fehlens einer oder mehrerer unerläßlichen Voraussetzungen eine Streitfrage für eine Behandlung vor einer beratenden Körperschaft oder vor Gericht nicht reif ist. Die *ἀσύστατα* stehen im Gegensatze zu den *στάσεις* (status), d. i. den Fällen, in denen die Frage „Bestand hat", also geeignet für beratende und insbesondere als *κρινόμενον* für forensische Behandlung ist.[1])

Im wesentlichen auf Hermagoras beruhen die *στάσεις* des Hermogenes, der zur Zeit Mark Aurels lebte, wennschon er in Einzelheiten und namentlich auch in der Lehre von den *ἀσύστατα* die Theorie seiner Vorgänger ergänzt hat.[2]) Des näheren auf die Ausführungen des Hermogenes über die *ἀσύστατα* einzugehen, liegt außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung. Nur einiges sei davon erwähnt, damit die eigentümlich gekünstelte Argumentationsweise, die für die Rhetorik der späten Antike charakteristisch ist, veranschaulicht werde. Die Voraussetzungen für ein *κρινόμενον* (iudicatio = *στάσις*, status) fehlen z. B., wenn Kläger und Angeklagter die von ihnen angeführten Argumente miteinander vertauschen können (*ἀσύστατον ἀντιστρέφον*), wie in folgendem Falle. Der Kläger fordert ein dem Angeklagten geliehenes Darlehn nebst Zinsen zurück. Dieser verweigert die Zahlung von Zinsen, weil es sich um ein Pfand handle. Nun beschließt der Demos eine Schuldentilgung. Daraufhin verlangt der Kläger sein dem Angeklagten gegebenes „Pfand" zurück, dessen Auslieferung der Angeklagte jetzt mit der Begründung verweigert, es handle sich um eine Schuld. Ein *ἀσύστατον ἄπορον* liegt vor, wenn das Für und Wider bei einer zu treffenden Entscheidung so ineinander verschlungen sind, daß sich ein Resultat nicht erzielen läßt; so wenn Alexander träumt, man solle den Träumen nicht trauen und

---

[1]) W. Jaeneke, De statuum doctrina ab Hermogene tradita (1904), der über Volkmann hinausführt, insbesondere S. 112ff.

[2]) Über die *ἀσύστατα* handelt Hermogenes in seiner Schrift *περὶ στάσεων*, vgl. Hermogenis Opera ed. H. Rabe (Teubner 1913) 1, 5—8 (S. 32—34).

darüber mit seinen Vertrauten beraten wollte, ob man diesem Traume Glauben schenken solle oder nicht. Der Fall liegt hier analog wie beim *ψευδόμενος* und *κροκοδειλίτης*. Den letzteren zieht auch Sopatros in seinen Scholien zu Hermogenes ausdrücklich zum Vergleich heran.[1]) Ein anderer Erklärer des Hermogenes gibt an, daß der *κροκοδειλίτης* auch als *πρίων* („Säge") bezeichnet werde und fügt der Erzählung von der Mutter und dem Krokodil folgende Erläuterungen zu den Ausdrücken *κροκοδειλίτης* und *πρίων* hinzu: „Diesen Fall nennt man *κροκοδειλίτης* wegen des Krokodils; *πρίων* aber, weil — wie jenes (das Krokodil) sich an den zerlegten Teilen seiner Beute festklammert — so auch bei diesem (der Säge) die Umklammerungen sich gegenseitig festhalten."[2])

Von den Zeiten her, da er noch dem Heidentume anhing, war der Kirchenvater Clemens Alexandrinus mit den von den Rhetoren in ihren Übungen verwendeten Trugschlüssen gut bekannt.[3]) Zum Christentum bekehrt lehnte er sie wie die gesamte Eristik mit Entschiedenheit ab. Die scharfsinnigen Funktionen der Seele müsse man hinlenken auf die Findung der Wahrheit und auf die Säuberung der Seele von allem ihr Hinderlichen, indessen Zank und Mißgunst und Streitlust, die die Seele in schlimmster Weise zugrunde richten, seien in jedem Falle zu vermeiden. „Das Suchen um Gott aber, wenn es nicht auf Streit, sondern auf Findung hinzielt, führt die Erlösung herbei."[4]) Minder konsequent ist Hieronymus in der Verwerfung der heidnischen Dialektik.

---

[1]) Walz, Rhetores Graeci IV, 154. Im Anschluß daran erzählt er die Geschichte von dem Seher und dessen Tochter, die in die Hände von Räubern fiel. Oben S. 18 Anm. 4. Vgl. auch Marcellinus ebd. S. 169: *κατὰ τὸ ἄπορον ἐν κατηγορίᾳ ὃν καὶ κροκοδειλίτην φασὶν οἱ Στωικοί*. Ferner S. 180 Anm. Bei dem *ἄπορον ἐν κατηγορίᾳ* handelt es sich um einen rechtlichen Fall, der eine Entscheidung fordert (wie beim *κροκοδειλίτης* um Geltendmachung der Forderung der Mutter), bei dem obigen *ἄπορον* (Traum Alexanders) um etwas, was lediglich Gegenstand einer Beratung ist.

[2]) *κροκοδειλίτην μὲν τοῦτο τὸ πρόβλημα προςαγορεύουσι διὰ τὸν κροκόδειλον· πρίονα δὲ ὅτι ὥσπερ ἐκεῖνος τῶν τεμνομένων σωμάτων ἀντέχεται, οὕτω καὶ ἐν τούτῳ ἀλλήλων αἱ προτάσεις ἀντέχονται.* Walz VII 163. Unter *προτάσεις* („Spannungen") dürfte das Ineinander der Säge und des Holzes, in das sie eingedrungen ist, zu verstehen sein.

[3]) Vgl. ihre Aufzählung in seinen Stromata p. 651 P.

[4]) Clemens Alex. Stromata ebenda.

Wenigstens läßt er mit einer gewissen Selbstgefälligkeit erkennen, daß er die Fähigkeit, sich ihrer zu bedienen, besitze, für den Fall, daß man ihm von anderer Seite damit zusetze. Es war nicht unbedenklich, daß er — wennschon unter Vorbehalt — sie gelegentlich selbst in Anwendung brachte und damit in die christliche Polemik und Apologetik ein sophistisch-dialektisches Moment hineintrug.

Bezeichnend dafür ist ein Brief des Kirchenvaters an Oceanus, in dem er die Ordination eines spanischen Bischofs verteidigt, obwohl dieser vor seiner Taufe verheiratet gewesen war und nach dem Tode seiner ersten Gattin als Christ noch ein zweites Mal geheiratet hatte. Hieronymus hatte sich, wie er berichtet, mit einem dialektisch gut geschulten Manne auseinanderzusetzen, der durch einen Hornschluß zu erweisen suchte, daß die Ordination jenes Bischofs nicht zuzulassen sei.[1]) Dem Hieronymus wurden die beiden Fragen vorgelegt: „Ist es eine Sünde, eine Frau heimzuführen?“ und „Werden in der Taufe gute Taten oder böse erlassen?“ Arglos antwortet der Kirchenvater auf die erste Frage: es sei keine Sünde zu heiraten; auf die zweite: die bösen Taten würden durch die Taufe erlassen. Aber während er sich anfangs sicher wähnte, fühlt er doch alsbald, wie ihm Hörner wachsen und wie vorher verborgene Subtilitäten in Erscheinung treten.[2]) Prompt zieht auch der Widerpart aus den Prämissen seinen Schluß: „Wenn also heiraten keine Sünde ist, die Taufe aber nur die Sünde erläßt, so bleibt bestehen, was nicht erlassen wird.“[3]) Damit soll gesagt sein: die frühere Ehe des Bischofs muß — da sie als nicht-sündig durch die Taufe nicht hinfällig wird — als noch weiter bestehend angesehen werden und macht seine Ordination unmöglich. Nun aber schlägt Hieronymus den Gegner mit seinen eigenen Waffen.[4]) Er fragt ihn, ob die Taufe den Menschen neu mache oder nicht? Und weiter: ob ganz neu oder nur zum Teil? Und zum dritten:

---

[1]) Hieron. Epist. 69, 2 (Migne P. L. XXII, col. 655): Sustinui Romae a viro eloquentissimo cornutum, ut dicitur, syllogismum, ut quocumque me verterem strictius tenerer.

[2]) coeperunt mihi hinc inde cornua increscere et absconditae prius acies dilatari.

[3]) Si uxorem ducere non est peccatum; baptismus autem peccatum dimittit: quidquid non dimittitur, reservatur.

[4]) converti in adversarium propositionis stropham.

nichts also vom alten Menschen bleibe in der Taufe bestehen? Und als der andere die Fragen notgedrungen im Sinne des Hieronymus beantwortet hat, schließt dieser: wenn also die Taufe den Menschen neu macht und im ganzen erneuert, und nichts, was alt war, an ihm bleibt, so kann dem erneuerten Menschen nicht angerechnet werden, was an dem alten einstmals gewesen ist.

Auch in der Schrift gegen Helvidius De perpetua virginitate Mariae bedient sich Hieronymus einer „gehörnten Frage".[1]) Wenn Helvidius gegen die Jungfräulichkeit der Maria einwende, daß in der heiligen Schrift von Brüdern Jesu die Rede sei, so verschlage das nichts. Denn Maria sage auch einmal: „Ich und dein Vater suchten dich mit Schmerzen" (Lukas 2, 48). Soll aber um deswillen Jesus, der vom heiligen Geiste Erzeugte, der Sohn Josephs sein? So wenig nun Joseph in Wahrheit sein Vater gewesen sei, dürften seine „Brüder" als seine wirklichen Brüder angesehen werden. Wie hier die logischen Voraussetzungen, die dem Hornschluß von Haus aus zugrunde lagen, gelockert sind und die „gehörnte Frage" in dem allgemeinen Sinne einer verzwickten, den Gegner in Verlegenheit setzenden Frage verwendet wird, so gilt ähnliches von einer anderen Stelle, wo Hieronymus bei Erläuterung von Matth. 19, 1 sagt: die Pharisäer und Schriftgelehrten hätten Jesum, indem sie die Frage an ihn richteten, ob sich jemand aus irgendeinem Grunde von seinem Weibe scheiden lassen dürfe, in einen Hornschluß verstricken wollen.[2])

---

4. Daß in der folgenden Zeit die Erinnerung an den ursprünglichen Wortlaut des Hornschlusses nicht völlig verloren ging, mochte schon der Erwähnung zu danken sein, die seiner in dem während des ganzen Mittelalters als Schulbuch viel gelesenen und oft kommentierten Kompendium des Martianus Capella getan wird.[3]) Überwiegend aber wurde seit dem Ausgange der Antike

[1]) Adversus Helvidium 16: Ad calcem venio et te cornuta interrogatione concludo.

[2]) In Evangelium Matthaei 19, 1. (Migne P. L. XXVI, col. 133): ut quasi cornuto eum teneant syllogismo.

[3]) In den schwülstigen Versen, die die Einleitung des 4. über die Dialektik handelnden Buchs seiner Nuptiae Philologiae et Mercurii bilden, ed. Dick (1925), S. 327: (licet)

syllogismus cornutus in der abgeblaßten Bedeutung eines spitzfindigen, trügerischen Schlusses verwandt, die wir schon von Hieronymus her kennen. So foppen in den kurz vor Luthers Auftreten erschienenen Literae obscurorum virorum Anhänger Reuchlins den Cornelius Fenestrificis mit einem Hornschluß, durch den sie beweisen, daß der von ihm hochverehrte heilige Rock in Trier nicht dem Herrn gehört haben könne: „Was zerrissen ist, darf nicht als Rock des Herrn gezeigt werden. Nun ist jener Rock zerrissen. Also" usf.[1])

Am Ausgange des Mittelalters erscheint bei Geiler von Keisersberg der von Hieronymus entlehnte Ausdruck „gehürnte Frage". So in seinen „Brösamlein": „Nym das exempel, Wenn einer wer, dem ein sun worden wer vsserhalb der ee, mit einer ledigen Dirnen, der knab ist so wol geraten, das er ein redlicher frummer mann ist worden, dem gemeinen nutz nutzlich vnd ist im fast lieb. Der tüffel der gibt dir yn die frag: ist dir lieb, das der sun dir ist worden? Sprichestu ja, so thustu ein todsünd, wann der eebruch der vergangen ist, der gefelt dir vnd ist dir lieb das du todsünd gethon hast. Sprichest du denn es sei dir nitt lieb das du den sun hast, so lugstu vnd sagest nicht war. Sich zu wie das ein gehürnte frag ist, wie sol ich mich hie halten?" Keisersberg empfiehlt, sich auf eine derartige Frage nicht einzulassen, vielmehr zu Gott zu flüchten und ihn um Hilfe zu bitten. Ist aber eine Antwort unumgänglich, so soll man „mit einem Vnderscheid" antworten: „der sun ist myr lieb, mir ist aber leid das ich wider Gott hab gethan." So solle man es auch in anderen Fällen halten, „da also gehürnte fragen in seind."[2])

In Keisersbergs „Postille" wird an den Bericht über Jesus und die Ehebrecherin und die Frage der Pharisäer, ob sie diese, wie es im Gesetz Mose vorgeschrieben sei, steinigen sollten (Joh. 8, 3ff.),

---

Stoica circumeant ludantque sophismata sensus,
perdita non unquam cornua fronte ferant

(= an der Stirne hervorsprießen lassen). Martianus Capella lebte in der 1. Hälfte des 5. Jahrh.

[1]) E. Böcking, Hutteni Opera Supplem. I, 17_{32}: et probaverunt sic per Cornutum syllogismum: „Quidquid est laceratum, non debet ostendi pro tunica domini: sed illa est talis: ergo etc."

[2]) Die brösamlin doct. Keiserspergs vffgelesen von Frater Johann Paulin, Bl. LXXIII *a*.

eine längere Betrachtung geknüpft. Hätte Jesus sie freigesprochen, so würden sie ihn vor Pilatus verklagt haben. Hätte er aber ihre Verurteilung gefordert, so hätte er sich mit seiner allwegs auf Güte und Barmherzigkeit hinweisenden Rede in Widerspruch gesetzt. „Das war ir anschlag und ir meynung, daß sye meynten, sye hettent jm die handt im sack erwüscht: was er spräch, so war er gefangen. Vnd dorumb gobent sye jm vff ein solichs geteylt[1]), ein gehürnte frog, ein gabelechte frog, Als die bössen knaben thund. Man spricht gemeynlich: Hut dich vor den geteylten. Die mit dem lotterholtz[2]) geben eim das selb holtz zwischen beyde hend vnd machent ein heylant[3]) dorumb, vnd wettent mit eim, ob es härab gang oder nitt, Welches er denn erwelt, so ist es verloren. Also ouch hyelten die schrifftgelerten vnd abgescheydnen dem herren für ein gehürnte frog, er spräch jo oder nein, wo hyn er wolt, oder was er spräch, so vermeynten sye, er müst sich verschnellen vnd in die gabel fallen, er möcht jnen nitt entgon."[4])

Bei dieser Stelle kommen für die Zwecke unserer Untersuchung vor allem die Wendungen „gabelichte Frage" und „in die Gabel fallen" in Betracht. Sie erwecken in uns die Vorstellung einer nach zwei Seiten spitz auslaufenden Gabel. Bei einer „gabelichten" Frage wird uns gleichsam eine Gabel mit ihren zwei Zinken entgegengehalten und zugleich vor Augen geführt, daß wir — wie wir auch aus dem durch die Frage erzeugten Dilemma herauszukommen suchen — mit einer der beiden Gabelspitzen notwendig Bekanntschaft machen müssen. Da es nicht wahrscheinlich ist, daß die unmittelbar aufeinander folgenden Ausdrücke „ein gehürnte frog, ein gabelechte frog" genau dasselbe besagen sollen, so liegt es nahe, die gehörnte Frage im allgemeinen als eine spitzfindige, den Widerspruch des natürlichen Denkens herausfordernde Frage zu verstehen, die gabelichte aber als eine besondere Spielart der ersteren, bei der der Gefragte die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten hat, indessen in jedem Falle — mag er die eine oder die

[1]) Nach Grimm IV, 2 S. 4375 s. v. a. Alternative. Nach Lexer I, 943 (Nachtrag zu 204) kann sich „das geteilte" auf quaestiones lascivae beziehen.

[2]) Nach Götze, Frühneuhochdeutsches Glossar (2. Aufl. 1920), S. 153 „Stäbchen, als Narrenabzeichen des Gauklers".

[3]) Salband, Binde. Götze, S. 118.

[4]) doctor keisserssbergs Postill (Straßburg 1522) 2. Teil Bl. LXXIVb.

andere ergreifen — sich in den ihm vom Fragesteller gelegten Netzen verfängt. Gehörnte und gabelichte oder gegabelte[1]) Frage stehen also als trügerische und verfängliche Frage einander so gegenüber, wie *κερατίνης* und *κροκοδειλίτης* als Trug- und Fangschluß (vgl. oben S. 19). Und wie die gehörnte Frage sachlich mit dem Hornschluß zusammengehört, so die gegabelte mit dem Krokodilschluß.[2]) Es sei dahingestellt, ob man bei der „gegabelten Frage" sich der Analogie mit dem Krokodilschluß bewußt war und ob deshalb „gegabelt" nur ein anderer, dem deutschen Sprachempfinden mehr gemäßer Ausdruck für crocodilinus ist. Da, wie wir sehen werden, die Bezeichnung „Krokodilitas" für einen sophistischen Schluß noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. vorkommt, wird sich sicherlich auch der dem Krokodilschluß zugrunde liegende Sachverhalt im Bewußtsein erhalten haben. Ausgeschlossen ist es jedenfalls nicht, daß bei der „gegabelten" Frage lediglich eine Umtaufung der quaestio crocodilina vorliegt. Doch behaupten wir nach dieser Richtung hin nichts Bestimmtes. Jedenfalls aber handelt es sich in den Beispielen, bei denen der Ausdruck „gabelichte" oder „gegabelte" Frage gebraucht wird, ganz ebenso wie bei dem Krokodilschluß regelmäßig um ein Dilemma, aus dem scheinbar kein Weg herausführt.[3])

---

5. Indem wir die Ergebnisse unserer Untersuchung für die Deutung der Worte neque cornutum neque dentatum nutzbar machen, nehmen wir zum Verständnis des dentatum zunächst auf

[1]) Der Ausdruck „gegabelt" findet sich bereits in „evangelia mit uslegung des hochgelerten doctor Keisersbergs" (aus dem Lateinischen übersetzt von J. Pauli), Straßburg, Grieninger 1517, f. 54b: „sie hubent (= hielten) in eine gegabelte frag für."

[2]) Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß, wie in den angeführten Beispielen, eine gegabelte Frage auch als eine gehörnte bezeichnet wird, insofern „gehörnt" der allgemeinere Ausdruck für alles Spitzfindige und logisch Abwegige ist.

[3]) Zu den angeführten Beispielen kommt noch die Stelle in J. Pauli, Schimpf und Ernst, hrsg. von Oesterley (1866), S. 73: Einem Doktor wird von einem Fürsten die Frage vorgelegt, wieviel Priester man in seinem Lande brauche, damit das Volk fromm werde. „Der gelert Doctor verstund die sach wol, warumb der fürst die gegabelte vnd gehürnte frag an in legt, vnd wan er sprach so vil, vnd so wenig, so het der fürst die vberigen pfründen genummen." In diesem Beispiele wie in den sonstigen vorher angeführten ist übrigens das (unlösbare) logische Dilemma des Krokodilschlusses ins Gebiet des Ethischen verflüchtigt.

unsere letzten Ausführungen Bezug. Hervorzuheben ist, daß Luther die Vorstellung, die sich mit der gegabelten Frage verband, geläufig war. In seiner 1534 gehaltenen Predigt vom Zinsgroschen (Matth. 22. 15 ff.) sagt er mit Bezug auf die Pharisäer, die Jesum fragen, ob es recht sei, dem Kaiser Zins zu geben: „Darumb meinen sie, er sol sich auch also kutzeln und mit dem falschen rhumen bethoren lassen, das er sich gebe jn jre zwo gabeln und mord stiche, ehe ers gewar werde.“[1]) In einer anderen Predigt (über Lukas 14, 1) werden sogar die „zwo gabeln“ in Verbindung mit dem syllogismus cornutus verwendet. Der Oberste der Pharisäer, zu dem Jesus am Sabbath geladen ist, meinte es nach Luthers Ansicht nicht redlich mit ihm. Er sucht den Herrn zu verleiten, den Wassersüchtigen, den er ihm vorführt, zu heilen und damit das Sabbathgebot zu brechen; unterläßt Jesus die Heilung, so wird er verbreiten, daß er dem Kranken seine Hilfe versagt habe. „Et eum tentat cornuto syllogismo, myt ij gabeln stechen wolden, yn myt uffreyben.“[2])

Dentatus kann nun nicht unmittelbar mit „Gabel“ in Verbindung gebracht werden, wohl aber mit den Zacken oder Zinken der Gabel. Zacke, Zinke läßt sich auf lateinisch nur mit dens wiedergeben. Ein responsum non dentatum würde also eine Antwort ohne Zacken sein, wobei an die Zacken der Gabel zu denken wäre. Ganz so ist allem Anschein nach die Wendung in einer zu Erfurt gedruckten Übersetzung der Rede Luthers auf dem Wormser Reichstage verstanden worden. In ihr heißt es: „Derhalben von ym begerdt werdenn eyn schlechte, ebene nit krümpt und czencket anthworth, unnd solt kurz sagenn, ob er wolt seyn bücher widerruffen oder nit. hat Martinus solchem nach ein gutte einfeltige, wol vornemlich unnd nicht cornucz antworth gebenn, gesagt, neyn ich wils nit thun.“[3])

[1]) Ein Sermon auff Matthei xxij Bl. Aiiij. Luthers W. W. 37, S. 586 21 ff. In der Nachschrift Roerers (37, S. 586 5 ff.) heißt es: „Talem putabant et eum, qui se liess kornen [= mit Körnern locken, ködern], quod se wurd geben in die gabel vel ij stich.“

[2]) Nachschrift im Nürnberger Codex, Luthers W. W. 34, 2, S. 288 16. Ebd. Anm. 2 ist vom Herausgeber gesagt: „Von hier aus ist auch Luthers responsum neque cornutum neque dentatum auf dem Wormser Reichstag zu verstehen“, ohne daß aber angedeutet wird, inwiefern.

[3]) Luthers W.W. 7, S. 876 19 ff. Vgl. J. Köstlin, Luthers Rede in Worms (Progr. Halle 1874), S. 18. R. A., S. 572 Anm. 1. Meißner a. a. O. S. 330 f.

Zunächst erheischt dieser Bericht freilich einige kritische Bemerkungen. 1. Es stehen die Worte „nit krümpt und czencket antworth" versehentlich in der an Luther gerichteten Aufforderung, sich zu erklären, sie erscheinen also hier nicht als von ihm herrührend. 2. „krümpt" erinnert an das curvatum (statt cornutum) des Wittenberger Drucks (s. oben S. 5 Anm. 2).[1]) Jedenfalls beruht es — direkt oder indirekt — auf mißverstandner Wiedergabe von cornutus. 3. Daß der Übersetzer Luther eine „nicht cornucz antworth" geben läßt, deutet darauf hin, daß er sich über die Bedeutung von cornutus nicht klar gewesen ist.[2]) Das alles ändert aber nichts an der Tatsache, daß die Worte „nit krümpt und czencket anthworth" eine Wiedergabe der Worte neque cornutum neque dentatum sind.

„Czencket gehört zu zanke, der nasalierten Nebenform zu zacke."[3]) Ist auch das cornutum von dem Übersetzer sicher falsch gedeutet, so hat man doch andererseits anzunehmen, daß ihm bei „czencket" die Zacke der Gabel in der gegabelten Frage vorgeschwebt hat.[4]) Setzen wir für „krümpt" das richtige „gehörnt" ein, so ergibt sich für responsum neque cornutum neque dentatum die Übersetzung: „eine Antwort ohne Hörner und Zacken",

---

[1]) Über die sich hieran anknüpfende Streitfrage, ob der Wittenberger Druck nach dem „krümpt" der Erfurter Übersetzung curvatum schreibt, oder ob umgekehrt „krümpt" die Übersetzung des in einer lateinischen Vorlage stehenden curvatum ist, vgl. Meißner S. 331 f.

[2]) Der Übersetzung „krümpt" (= gekrümmt wie ein Horn), die er an der ersten Stelle gab, hätte er somit, als er das 2. Mal auf den Ausdruck cornutus stieß, selbst nicht recht getraut. Oder aber es stand in seiner lateinischen Vorlage das erste Mal curvatum und das zweite Mal cornutum.

[3]) So Meißner S. 331. Er weist zugleich darauf hin, daß in einem niederdeutschen Druck dieser Flugschrift „getackicht" steht.

[4]) Meißner S. 332 freilich ist diese Beziehung entgangen, da er, obwohl er Anm. 1 die im Grimmschen Wörterbuch angeführten Stellen über „gegabelt" etc. beibringt, übersieht, daß der Übersetzer bei dentatus die Zacke der Gabel im Auge gehabt hat. Meißner erklärt „czencket" als rein tautologisch mit „krümpt" und kommt deshalb zu dem Urteil: „Doch ist es immerhin möglich, daß die Übersetzung krümpt und czencket den Sinn von Luthers Worten getroffen hat; dann muß man sich eingestehen, daß es kein besonders witziger Einfall war, dem cornutus des Offizials ein dentatus hinzuzufügen und die beiden Wörter in so blassem Sinne anzuwenden." Wir bemerken dazu: es ist nach der oben S. 35 Anm. 2 angeführten Stelle ausgeschlossen, daß Luther cornutus und dentatus in der abgeblaßten Bedeutung von „krumm", „nicht eben" verwendet hat.

d. h. eine Antwort, bei der sich Luther weder auf die Spitzfindigkeiten des Hornschlusses noch auf die der gegabelten Frage einlassen will.

Argumente, die diese Deutung als unannehmbar erscheinen lassen, dürften kaum angeführt werden können. An sich liegt es freilich näher, das verneinte dentatum mit „ohne Zähne" statt mit „ohne Zacken" wiederzugeben, und wir würden dieser Übersetzung den Vorrang einräumen, wenn sie sich ebenso gut wie die andere sachlich begründen ließe.

Ist die Möglichkeit für eine solche Begründung vorhanden?

Bei Beurteilung dieser Frage dürfte es von Belang sein, daß dem Verfasser beim Lesen der Stelle in Quintilians institutio oratoria, wo von den ceratinae aut crocodilinae ambiguitates die Rede war (s. oben S. 24 nebst Anm. 1), es zur unmittelbaren Gewißheit wurde, daß sie Luther bei seinem responsum neque cornutum neque dentatum vorgeschwebt haben müsse. Überhaupt veranlaßte ihn diese Stelle erst dazu, die vorliegende Untersuchung in Angriff zu nehmen, ohne daß er bis dahin überhaupt etwas von dem Horn- und Krokodilschluß und somit auch von Meißners in gleicher Richtung unternommenem Versuche gewußt hätte.[1])

Die Richtigkeit der Annahme, daß sich Luther in der Ankündigung seiner Antwort an die von Quintilian gebrauchte Wendung anlehnt, ist freilich dadurch bedingt, daß zwei Voraussetzungen zutreffen: einmal muß die Erinnerung an den Krokodilschluß zur Reformationszeit noch lebendig und zum anderen muß Luther mit Quintilian vertraut gewesen sein. Für beides läßt sich der Nachweis führen.

In seinem im Jahre 1580 erschienenen „Jesuitenhütlein" führt Johann Fischart die Schändlichkeiten an, die sich unter dem Jesuitenhut verbergen, und kommt dabei auch auf Krokodil- und Hornschluß zu sprechen:

---

[1]) Von Intuitionen muß gewiß bei wissenschaftlichen Untersuchungen mit Vorsicht Gebrauch gemacht werden und sie erheischen eine sorgfältige Nachprüfung. Methodisch sind sie darum doch von größter Bedeutung! Ja man kann sagen, daß bei allen wichtigen Erkenntnissen die intuitive Schau das Ursprüngliche ist, und daß die wissenschaftliche Begründung ihr nur nachhinkt.



„Darneben nam auch Belial,
Was jhn dunckt, in seinen Stall,
. . . .
Als Allerhand Sophisterei,
Verkehrt Heydnisch Philosophei,
Sophistisch Griff, Ränck, Tück und Stück,
Vnd Argument voll Zweiffelstrick,
Vil Crocodylitates gross
Vnd Syllogismos Cornutos:
Diss hastu, was nicht hast Perdirt,
Die Hörner hast nicht amittirt,
Ergo, die Hörner hastu noch."[1])

Und noch viel später wird auf den Krokodilschluß Bezug genommen, so von Joh. Georg Krünitz: „Krokodill-Schluß. L. Crocodilitas, crocodilina ambiguitas. Fr. Crocodile, eine verfängliche Art zu disputiren, listiger Kunstgriff, einen im Disputiren zu fangen; ein sophistisches Argument, wodurch man einen unvorsichtigen Gegner in die Falle lockt."[2])

Quintilian hat zu den von Luther besonders hoch geschätzten antiken Autoren gehört. Im Schreiben an Johann Lang vom 21. März 1518 gibt er seiner Freude darüber Ausdruck, daß über ihn wie über Plinius demnächst eine Vorlesung an der Wittenberger Universität gehalten werde.[3]) Im Jugendunterricht will er Quintilian, da er die Schüler zu trefflichen Jünglingen, ja Männern erziehe, einen Platz vor allen anderen Autoren einräumen.[4]) Zweimal

---

[1]) Johann Fischarts Werke (Kürschners Nationallit. Bd. 18, 1), S. 255. Vgl. auch Meißner S. 328 Anm. 1.

[2]) Ökonomisch-technologische Encyklopädie Bd. 53 (Berlin 1800), S. 591. Danach folgt eine freie Wiedergabe der dem Krokodilschluß zugrunde liegenden Erzählung. —Vgl. auch Aler, dictionarium germanico-latinum, Colon. 1727, S. 480b. Wieland war mit Horn- und Krokodilschluß wohl vertraut. Vgl. seine Lucianübersetzung (1788) 1, S. 117 Anm. 17; 2, S. 197 Anm. 6. — Nach Grimm, Deutsches Wörterbuch V, 2351 soll der Krokodilschluß auch bei Jean Paul vorkommen (wo ?).

[3]) Enders, Luthers Briefwechsel 1, S. 170. — Herbst 1522 wurde diese Vorlesung von Camerarius und nach dessen Erkrankung von Aperbach gehalten. Corp. Ref. I, S. 580f. — Lang wird von Luther veranlaßt, seinem (Langs) Bruder eine Quintilianausgabe zu besorgen. Enders 1, S. 207.

[4]) Luther an Lang (vor 29. November 1519) Enders 2, S. 265: quod . . . Quintilianus . . . unus sit, qui optimos reddat adulescentes, imo viros . . . Ego prorsus Quintilianum fere omnibus autoribus praefero, qui simul et instituit, simul quoque eloquentiam monstrat, i. e. verbo et re docet quam felicissime.

beruft sich Luther in seiner Schrift De servo arbitrio Erasmus gegenüber auf Quintilian.[1]) Und in einer seiner Tischreden aus dem Jahr 1531 urteilt er über ihn: Quintiliani lectio adeo iucunda est et ita trahit lectorem, ut continuo cogatur pergere legendo, den er dringt einem ins hertz hinein."[2])

Die auffällige Wendung ceratinae aut crocodilinae ambiguitates hat Luther sicherlich im Gedächtnis behalten. Als Eck ihn mahnt, non ambigue, non cornute (s. oben S. 6) zu antworten, tauchen Quintilians ambiguitates in seiner Erinnerung auf. Er übertrumpft noch die Ausdrucksweise des Offizials. Nein, er will nicht ambigue antworten. Er will sich von allen ambiguitates freihalten, nicht nur von den „gehörnten", auch von den „crocodilinae". Die Zähne des Krokodils werden seinem geistigen Auge sichtbar, die sich in die Glieder des Kindes festgebissen haben und mit ihnen ein unlösbares Ganzes bilden, so wie die ineinander verschlungenen Vordersätze des Krokodilschlusses ein Dilemma herbeiführen, aus dem es keinen Ausweg gibt.[3]) Neque cornutum neque dentatum soll Luthers Antwort sein, d. h. er will seinen Zuhörern weder widersinnige Schlußfolgerungen zumuten, wie es bei dem Hornschluß, dem Vexierschluß, zu geschehen pflegt, noch sie in arglistiger Weise nach Art des Krokodilschlusses, des „verzahnten" Fangschlusses in unentwirrbare logische Widersprüche verwickeln. Ungekünstelt und unverfänglich, somit klar und einfach soll seine Antwort sein.

Gesprochen vor dem Kaiser und der Versammlung der Reichsfürsten, die Form seines nachfolgenden religiösen Bekenntnisses im voraus festlegend bedeuteten die vier Worte neque cornutum neque dentatum in Luthers Munde ein Bekenntnis für sich: die Absage an die unselige Verquickung, die von den Tagen der Kirchenväter her die Theologie mit der Dialektik eingegangen war. Als einige Tage später Cochläus in Worms ihm vorhält, seine Behauptung entspreche nicht der richtigen Schlußform und entbehre der Folgerichtigkeit, erwiderte Luther: er werde seine Sache nicht

[1]) Luthers W. W. 18, S. 614 und 657.

[2]) Tischreden W. W. Bd. 2 Nr. 2299. Vgl. auch ebenda Bd. 1 Nr. 446: Quintilianus monet vitandum, qui loquitur ambigue (Inst. orat. 8, 2, 16).

[3]) Ganz entsprechend vollzieht sich in der Vorstellung der Übergang von dem Mythos der Erzählung zu den Zähnen des Krokodils bei dem anonymen Scholiasten des Hermogenes. Vgl. oben S. 29 Anm. 2.

mit Syllogismen führen, sondern mit Schriftstellen.[1]) Damit wiederholte und bekräftigte er nur jene Absage, die in den sein Bekenntnis vor dem Reichstage einleitenden Worten enthalten gewesen war.

Der Zeitraum vom Auftauchen bis zum Erlöschen der Trugschlüsse umfaßt nahezu zwei Jahrtausende. Ursprünglich ein erster stammelnder Versuch, den unmittelbaren Erfahrungseindrücken Kräfte des Denkens gegenüberzustellen; von den Sophisten zynisch dazu mißbraucht, das ihnen jeweils Dienliche zugleich als das logisch Richtige zu erweisen; für die Megariker ein mit Ironie verwandtes Beweismittel zur Erhärtung letzter metaphysischer Wahrheiten; von den Stoikern als geeignet befunden, den Sinn für logische Subtilitäten zu schärfen; seitens der Anhänger anderer Philosophenschulen als Auswüchse dialektischer Rechthaberei und logischer Schrullenhaftigkeit abgelehnt; dann doch wieder von den Rhetoren für brauchbar angesehen, das juristische Denken zu verfeinern; den Kirchenvätern willkommen, wenn sich durch sie Wahrheiten, die ihnen im voraus feststanden, plausibel machen ließen; gelegentlich das ganze Mittelalter hindurch bis zur Zeit der Reformation immer wieder in Anwendung gebracht: so haben die Trugschlüsse zäh sich die Zeitalter hindurch behauptet, zuletzt freilich — im wesentlichen reduziert auf Horn- und Krokodilschluß — nur noch ein kümmerliches Dasein fristend, bis sie mit Luthers Auftreten als welke Blätter vom Stamme der geistigen Kultur des Abendlandes abfielen.

---

[1]) Vgl. den Bericht des Cochläus über seine Verhandlungen mit Luther R. A., S. 627: Tum ego leniter dixi Luthero: infer ex his allegatis, quo enim syllogismo aut qua consequentia conclusio tua ex his sequitur? Ille vero ait, se non syllogismis acturum, sed scripturis. Zur Sache vgl. M. Spahn, Johannes Cochläus (1898), S. 81 ff.

GESICHTSPUNKTE ZUR BEURTEILUNG ANTIKER GESCHICHTSCHREIBUNG.[1])

VON FRIEDRICH MÜNZER.

Die Geschichtschreibung der Griechen und Römer wird uns zum Teil schon auf der Schule bekannt, zum Teil erst während des Studiums, dort als eine wertvolle Gattung der Literatur des Altertums, hier als die wichtigste Gattung der Quellen für die Geschichte des Altertums. Geschichtliche Darstellungen pflegten von jeher, sobald ihr Stoff und Inhalt Gemeingut geworden war, nur dann noch weiter gelesen zu werden, wenn ihre ursprüngliche Form, Kunst und Kraft als schlechthin vollendet, als „klassisch" anerkannt wurden. Als in den Zeiten des Caesar und Augustus nicht bloß aus der politischen Entwicklung von mehr als einem halben Jahrtausend die Summe gezogen ward, sondern auch aus seiner kulturellen und geistigen, da faßte man auch die gesamte Kenntnis dieser Vergangenheit, soweit sie es wert schien, zusammen; die ältere geschichtliche Literatur, selbst wenn sie literarisch, wissenschaftlich, sachlich die damaligen neuen Verarbeitungen überragte, fiel der Vergessenheit anheim, weil diese Fundgruben geschichtlichen Wissens den späteren Geschlechtern genügten. Sie sind es, die maßgebend blieben, sei es im Original, sei es in Auszügen, sei es in jüngeren Überarbeitungen, etwa mit Umsetzung aus der einen in die andere der beiden Weltsprachen. Nur auf solchen Wegen ist ein guter Teil der historischen Tradition des Alterums auf uns gekommen, so daß z. B. zwischen den Taten Alexanders und den ersten uns zusammenhängend erhaltenen Berichten darüber Jahrhunderte liegen.

---

[1]) Vortrag, gehalten auf der 16. Versammlung Deutscher Historiker zu Graz am 19. September 1927. Hinzugefügt sind nur die notwendigsten Belege in Anmerkungen. Eine Diskussion fand nicht statt. Dem engeren Kreise der Fachgenossen hoffe ich eine ausführlichere Begründung und Erweiterung des hier Gegebenen später vorlegen zu können.



Die methodische Forschung, die von diesen späten Darstellungen stufenweise über ihre Vorgänger bis zu den Augenzeugen der Ereignisse aufsteigt, bleibt im einzelnen, zumal hinsichtlich der Zwischenstufen und Mittelglieder, auf unsichere Vermutungen angewiesen, hat aber im ganzen die erfreuliche Gewißheit gebracht, daß für die Zeiten seit dem Beginn einer geschichtlichen Literatur, bei den Griechen Anfang des 5. Jahrhunderts und bei den Römern gegen Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr., die Kenntnis der Geschichte auf festem Grund ruht; und auch noch ein bis zwei Jahrhunderte höher hinauf läßt sich die beglaubigte Geschichte ermitteln. Die Quellenkritik bezweckt vor allem die Herausstellung der nackten und reinen Tatsachen unter Ausscheidung aller Subjektivität, die jeder Zeuge, Berichterstatter, Darsteller bewußt oder unbewußt an die Dinge heranbringt. Sie muß deshalb von dem ganzen Wesen der Quellen eine deutliche Vorstellung haben.

Da wir die antike Geschichtschreibung zunächst als ein Stück des geistigen Erbes der Alten kennen lernen, wählen wir häufig fast unwillkürlich für ihre Betrachtung den Standpunkt des Literarhistorikers. Bei einem Erzeugnis historischer Literatur wird auch der Literarhistoriker die Frage nach Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit des Inhalts nicht unterlassen. Legt man aber darauf den Hauptton, prüft man die Anwendung wissenschaftlicher Kritik und Methode in der antiken Geschichtschreibung, so kann man, wie mein verstorbener Amtsvorgänger in Münster, Otto Seeck[1]), zu dem Ergebnis kommen, daß sie in ihrem ersten Jahrhundert von Hekataios bis Thukydides bereits die ganze Bahn ihrer Entwicklung durchmessen habe. Ohne Zweifel bezeichnet ja Thukydides einen kaum je überbotenen Höhepunkt, wofür beispielsweise unser hochverehrter Archeget Ed. Meyer[2]), gewiß kein Freund von Überschwänglichkeit, Worte gefunden hat wie: „Als Ganzes ist seine Einleitung eine der wunderbarsten Manifestationen des Menschengeistes.“ Trotzdem haben wir die Pflicht, auch bei den späteren Historikern zu prüfen, inwieweit sie wissenschaftlich — in unserem Sinne — gearbeitet haben, welches Verfahren sie beim Versagen oder beim Auseinandergehen von Nachrichten be-

[1]) Die Entwicklung der antiken Geschichtschreibung und andere populäre Schriften, Berlin 1898, S. 1 ff.

[2]) Geschichte des Altertums II (1893), S. 14.

obachten, welche Grundsätze sie bei der Auswahl, bei der Vergleichung, bei der Beurteilung ihrer Quellen befolgen. Nicht alle haben wie Thukydides in festgefügter, geschlossener Darstellung die Spuren der geistigen Anstrengung völlig verwischt. Wenn sie auch meistens gemeinverständlich sein wollen — in rhetorischer Manier schreiben, wie man es gewöhnlich ausdrückt, — so fehlt es nicht an Proben fachwissenschaftlicher Behandlungsweise. Gelegentlich begründet sogar ein Cornelius Nepos[1]) seine Ablehnung der verbreiteten Ansichten von den Schicksalen des Themistokles einwandfrei und verständig: Ego potissimum Thucydidi credo, quod aetate proximus de iis, qui illorum temporum historiam reliquerunt, et eiusdem civitatis fuit. Manchmal bemerken wir auch bei Dingen, die jenseits des Beginns geschichtlicher Kunde liegen, nachdem wir eine Tradition gänzlich in ihre Bestandteile aufgelöst haben, daß ihr Aufbau aus diesen Elementen durch so folgerichtige und einleuchtende Vermutungen bewerkstelligt ist, daß wir den unbekannten antiken Vorgängern nur recht geben können. Wir sollten daher den Geschichtschreibern des Altertums die Bekanntschaft mit der Geschichte als Wissenschaft nicht absprechen, sondern erst gründlich und vorurteilslos ihre Denk- und Arbeitsweise studieren. Freilich mußte ich mich noch kürzlich überzeugen, daß in einer neuen Schrift[2]) mit dem verheißungsvollen Titel „Herodot als Historiker" die doch wohl naheliegende Frage nach Anzeichen und Ansätzen historischer Kritik bei dem pater historiae überhaupt nicht aufgeworfen wird.

Es sind ja überwiegend Philologen, die sich mit der Geschichte der antiken Geschichtschreibung beschäftigt haben. Der Meister der Altertumsforschung Ulrich von Wilamowitz hat in die neueste Ausgabe seiner Reden und Vorträge 1926 seine inhalt- und gedankenreichen Ausführungen über griechische Geschichtschreibung aufgenommen.[3]) Felix Jacoby hat deren Entwicklung auf dem Internationalen Historikerkongreß in Berlin 1908 trefflich gezeichnet und den gewaltigen Plan zu einer neuen Sammlung ihrer

---

[1]) Themistocles 9, 1.

[2]) Von F. Focke, Stuttgart 1927 (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft I). Vgl. jedoch F. Jacoby bei Pauly-Wissowa Suppl. II (1913), S. 472ff.

[3]) 4. Aufl., II, S. 216ff.

Überreste entworfen[1]), den er seit 1923 mit staunenswerter Tatkraft Schlag auf Schlag verwirklicht.[2]) Eduard Schwartz hat seit Jahrzehnten antiken Geschichtswerken von den frühesten bis zu den spätesten scharfsinnige, eindringende, fruchtbare Arbeit gewidmet.[3]) Jeder Historiker des Altertums ist diesen und anderen Gelehrten zu lebhaftestem Danke verpflichtet, hat unendlich viel von ihnen gelernt und freut sich aufrichtig, wo er auf eigenen Pfaden mit ihnen zusammentrifft. Nichts könnte mir, der ich selbst ein Jahrzehnt lang einen Lehrstuhl der klassischen Philologie einnahm, ferner liegen als irgendeine Schmälerung der Verdienste philologischer Arbeit auf diesem Gebiete.

Doch philologische Beurteilung geschichtlicher Literatur gilt nicht so sehr dem Inhalt wie der Form; im Vordergrunde steht für sie, wie der gegebene Stoff durch Gliederung und Darstellung, in Stil und Sprache gestaltet wird; die Geschichtschreibung interessiert sie hauptsächlich als Kunst, die einzelnen Erzeugnisse als Beispiele der Wandlungen literarischer Technik. Darin birgt sich die Gefahr, daß der geschichtliche Stoff neben dem schöpferischen Geiste und dem bewußten Wollen seines jeweiligen Bearbeiters nicht mehr in seiner Urwüchsigkeit, Leibhaftigkeit, Tatsächlichkeit voll gewürdigt wird, sondern ähnlich den unwirklichen, bildsamen Gegenständen der Dichtung. So konnte ich von vornherein nicht in den fast ungeteilten Beifall einstimmen, den ein Philologe ersten Ranges mit seiner Beweisführung gefunden hat, daß manche Schilderungen und Urteile des Tacitus in der Germania als Wiederholungen typischer Wendungen und Formeln zu erklären seien, die schon Jahrhunderte vorher literarische Technik für ethnographische Berichte geprägt und immer wieder verwendet hätte.[4]) Ich

[1]) Weiter ausgeführt Klio IX (1909), S. 80ff. Vgl. jetzt auch Die Antike II (1926), S. 1ff.

[2]) Die Fragmente der griechischen Historiker. Berlin bei Weidmann, bisher I, 1923; II A und C, 1926; B 1, 1927. Zu fürchten ist, daß für den, der sich nicht die einzelnen Teile beim Erscheinen anschaffen kann, später das Ganze unerschwinglich teuer sein wird.

[3]) Statt einer Aufzählung seiner zahlreichen einschlägigen Arbeiten, die vielleicht als Festgabe zu seinem 70. Geburtstage am Platze wäre, sei hier nur ein Hinweis auf seine Skizze über das Verhältnis der Hellenen zur Geschichte gegeben (Spenglerheft des Logos IX [1920/21], S. 171ff.).

[4]) Ed. Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania, Leipzig 1920. Vgl. seine eigenen Einschränkungen im Vorwort zum zweiten Abdruck vom November 1921 (erschienen Anfang 1922).

glaube hier eine gewisse Befangenheit der philologischen Methode zu bemerken, eine Überschätzung des Formalen im Vergleich zu dem Realen, eine Verwechslung von Übereinstimmung der Wörter mit Gleichheit oder Verwandtschaft der Sachen. Beiläufig möchte ich auch vor der Neigung warnen, allzuviel von den Taciteischen Nachrichten aus literarischen Vorgängern früherer Generationen, wie dem um 200 Jahre älteren Poseidonios, abzuleiten[1]; Tacitus wußte mindestens so gut wie Cornelius Nepos, daß für geschichtliche Ereignisse die ältesten Quellen, temporum illorum scriptores[2], die besten seien; aber von bestehenden Zuständen des seine Zeitgenossen und Landsleute wahrlich nahe genug angehenden Germanentums durfte und wollte er gewiß nichts sagen, was nicht auf der Höhe des derzeitigen Standes der Kenntnisse war.

Doch mit Bekämpfung fremder Meinungen zeige ich mich der hohen Ehre, zu der heutigen Versammlung sprechen zu dürfen, wenig bewußt. Ich versuche daher, einen anderen Gesichtspunkt für die Beurteilung der antiken Geschichtschreibung zu gewinnen; indem ich Lebenszeit und Lebensumstände der Autoren und die Begrenzung und Verteilung ihrer Stoffe ins Auge fasse und neben dieser „Ökonomie" ihrer Werke Hinweisungen über deren Grenzen hinaus und programmatische Äußerungen.

Gegen die Mitte des letzten Jahrtausends v. Chr. war bei den kleinasiatischen Ioniern die *ἱστορία* geboren, die Begierde zu wissen und zu erfahren, wie das eigene Sein mit dem Gewesenen zusammenhänge. Damals besaß das griechische Volk als gemeinsames Eigentum nur Vorstellungen und Überlieferungen über seine fernste Vergangenheit, niedergelegt in dem Sagenschatz, eingehüllt in das köstliche Gewand der epischen Dichtung, sonst aber nichts als unendlich zersplitterte und nirgends hoch hinaufreichende Erinnerungen, Lokaltraditionen der letzten Menschenalter. Hekataios von Milet hat um 500 v. Chr. in dem einen seiner Werke aus dem Sagenstoff den geschichtlichen Gewinn für die Urzeit und Vorzeit der Hellenen zu ziehen versucht und in dem andern die fremde, nichthellenische Welt der Gegenwart dargestellt. Auf seinen Schultern steht Herodot; aber indem er die Ergebnisse eigener An-

[1] Vgl. z. B. die neueste (8.) Auflage der trefflichen von Ed. Schwyzer bearbeiteten Ausgabe von Schweizer-Sidler (Halle a. S. 1923) S. VIII.

[2] Annales XII 67; XIII 17, ähnlich II 88; V 9 u. ö.

schauung und Erkundung in der Welt außerhalb Hellas nicht zu einer geographisch-ethnographischen Übersicht ordnete, sondern zu einer geschichtlichen Erzählung verband, hat er die zweite Aufgabe ganz anders als Hekataios gelöst, und die erste von diesem gestellte hat er mit aller Entschiedenheit ausdrücklich abgelehnt: Er wollte lediglich das geben, worüber noch eine sichere Überlieferung vorhanden war oder ihm doch erreichbar schien. Darunter verstand er im wesentlichen die Zeit von etwa 550 bis 479, vor allem die beiden Jahrzehnte der griechischen Geschichte von 500 bis 479 und ganz besonders deren allerletzte zwei Jahre 480 und 479, den Xerxeszug. Ein Drittel des ganzen Werkes ist ihnen gewidmet, und mit der Breite der geschichtlichen Erzählung wächst ihre Geradlinigkeit und Geschlossenheit. Herodots Leben erstreckt sich vom zweiten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts bis ins drittletzte; so steht er seinem Stoffe gegenüber wie Heinrich von Treitschke dem der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts, den er wirklich bearbeiten und vollenden konnte; während des weitaus größten Teiles seines Lebens war für Herodot 480/79 ebenso der fortwirkende Abschluß einer ganzen geschichtlichen Entwicklung, wie bis zum August 1914 für uns Ältere 1870/71.

Nun hatten also die Griechen außer der gemeinsamen, auf der Sagentradition beruhenden Urgeschichte auch eine gemeinsame neueste Geschichte, aufgebaut auf der lebendigen Erinnerung der Zeitgenossen, von jener freilich getrennt durch eine gähnende Kluft. Ähnlich war es übrigens auch später bei den Römern; durch diese Erkenntnis lösen sich teilweise die Schwierigkeiten, die die Angaben über das älteste lateinische Geschichtswerk, Catos Origines[1]), bereiten. In Rom standen zur Ausfüllung der Lücke zwischen Sagenzeit und jüngster Vergangenheit im 3. und 2. Jahrhundert einsilbige Notizen alter Priesterjahrtafeln zur Verfügung, dazu Volks- und Familientraditionen und ähnliches mehr. Bei den Griechen des 5. Jahrhunderts stand es ebenso, aber was es hier an solchen Überlieferungen, Aufzeichnungen und Denkmälern gab, gehörte den Stämmen und Städten, nicht der Gesamtheit. Da hat Hellanikos aus Mitylene auf Lesbos diese zerstreuten Materialien fleißig gesammelt und mit ihnen das große Loch zwischen den ge-

[1]) Cornelius Nepos: Cato 3, 2ff.

waltigen Erlebnissen des Hellenentums in der Urzeit und in der Gegenwart, zwischen den *Τρωϊκά* und den *Μηδικά* zu stopfen begonnen; seine zahlreichen und mannigfaltigen Einzelschriften waren gewiß zusammengenommen die notwendige Vorarbeit für die Universalgeschichtswerke des nächsten Jahrhunderts, des 4. v. Chr.

Inzwischen war wie für uns mit dem Weltkriege, so für die Griechen mit dem Peloponnesischen Kriege ein neues Zeitalter hereingebrochen. Die politischen und die kriegerischen Ereignisse, die den Umschwung herbeiführten, hat Thukydides als Mitlebender, Mithandelnder, Mitleidender dargestellt, unter strenger Ausscheidung alles Vorausliegenden und Abseitsliegenden, soweit es nicht zum Verständnis seines Themas unentbehrlich war. Darin und in vielem anderen sind der Ionier Herodot und der Athener Thukydides grundverschieden; aber beide haben den ganzen zu behandelnden Stoff unter einem einheitlichen großen Gesichtspunkt aufgefaßt; für jenen ist das beherrschende Thema der siegreiche Kampf des Hellenentums um seine nationale Selbständigkeit und für diesen das Ringen um die Vorherrschaft in Hellas.

Obgleich die nächsten Generationen sicherlich noch neue und unbenutzte Quellen dafür erschließen konnten, hat niemand es gewagt, nach diesen beiden Meistern denselben Stoff noch einmal zu behandeln, während drei Männer ihren Ehrgeiz daran setzten, das unvollendete Werk des Thukydides weiterzuführen: Xenophon, Theopompos, Kratippos. Trotz der fortdauernden staatlichen Zersplitterung wurde jetzt die Geschichte des Hellenentums als eine Einheit begriffen und dargestellt; wer nach Thukydides' Vorgang die Gegenwart und jüngste Vergangenheit behandelte, schrieb gleich ihm *Ἑλληνικά*.[1]) Der Titel ist uns am meisten geläufig für die erhaltene Fortsetzung des Thukydides, die Xenophon verfaßt und bis zur Schlacht bei Mantineia herabgeführt hat; er war bei Beginn dieses Zeitraums 411 bis 362 keine 20 Jahre alt und hat sein Ende um wenige Jahre überlebt. Von einer anderen Darstellung desselben Zeitraums aus dem 4. Jahrhundert ist ein Bruchstück in den sog. Hellenika aus Oxyrhynchos zutage getreten, das die meisten und angesehensten Forscher entweder einem der beiden

[1]) Die Bezeichnung Thukydides I 97, 2.

anderen Thukydidesfortsetzer zuweisen, teils dem Theopompos, teils dem Kratippos, oder vielmehr dem Ephoros.[1])

Ephoros und Theopompos galten als Schüler des Isokrates, der die kunstmäßige Gestaltung prosaischer Rede wie kein zweiter beeinflußt hat, und sie werden gewöhnlich besonders daraufhin angesehen, wie sie diese Lehren des Meisters für ihre Gattung prosaischer Literatur nutzbar gemacht haben.[2]) Ephoros hat die ganze griechische Geschichte von der Dorischen Wanderung an in dreißig Bücher aufgeteilt, in die ersten zehn die mehr als sechs Jahrhunderte bis zum Xerxeszuge von 480, in die folgenden zehn das eine Jahrhundert bis zum Königsfrieden von 386 und in die letzten zehn weniger als ein halbes bis 340, hinstrebend zu der Entscheidungsschlacht von Chaironeia 338 als dem gegebenen Abschluß, den er so wenig erreichte wie Thukydides den seinigen. Eine ähnliche Verteilung des geschichtlichen Stoffes beobachten wir, wo uns Zitate mit Buchzahlen einen Anhalt geben, bei allen Werken, die von den ältesten Zeiten bis zur eigenen Zeit der Verfasser reichten, bei den athenischen Lokalhistorikern des 4. und 3. Jahrhunderts, den sog. Atthidographen, und bei den römischen des 2. und 1. Jahrhunderts, den sog. Annalisten bis zu Livius herunter. Wenn man von diesem Anschwellen der Darstellung bei der Annäherung an die Gegenwart, die heute in jedem Schulbuch selbstverständlich ist, als von einem „Gesetz" der antiken Historiographie gesprochen hat[3]), so hat man dabei viel zu sehr vom Standpunkt der modernen Wissenschaft aus geurteilt; sie betrachtet die Entwicklung des Altertums als abgeschlossen und beendet, und sie macht in ihrer Teilnahme und Wertung keinen Unterschied zwischen deren früheren oder späteren Stufen. Einen richtigeren Maßstab zur Beurteilung des Ephoros gibt die Vergleichung mit seinem Altersgenossen Theopomp hinsichtlich des Gegenstandes ihrer Werke.

Theopomp hat den Ephoros an Begabung überragt, an Wirkung

[1]) Wilamowitz a. O. S. 224 lehnt jetzt alle diese Vermutungen ab. Vgl. auch E. Kalinka in der Teubnerschen Ausgabe 1927, S. VI ff.

[2]) Bezeichnend etwa: H. Peter, Wahrheit und Kunst, Geschichtschreibung und Plagiat im klassischen Altertum (Leipzig 1911), S. 144 ff. und sonst; A. Rosenberg, Einleitung und Quellenkunde zur römischen Geschichte (Berlin 1921), S. 106 ff.

[3]) Z. B. Schwartz bei Pauly-Wissowa V, 1854, S. 61.

übertroffen und an Jahren überlebt. Er konnte noch Alexanders ganze Laufbahn überblicken. In seinen *Ἑλληνικά* ging er von 411, wo Thukydides abbrach, bis 394, und die Geschichte der nächsten Jahrzehnte brachte er — etwa nach Herodoteischem Muster — in Einlagen und Rückblicken in seinem zweiten, umfangreicheren Werke unter, den *Φιλιππικά*, der Geschichte Philipps, des 360 zur Regierung gekommenen Königs von Makedonien. Das Thema war gewählt *διὰ τὸ μηδέποτε τὴν Εὐρώπην ἐνηνοχέναι τοιοῦτον ἄνδρα παράπαν οἷον τὸν Ἀμύντου Φίλιππον*: „weil niemals Europa einen so durch und durch großen Mann hervorgebracht hat wie des Amyntas Sohn Philipp."[1]) Also das Ganze getragen von der Überzeugung: Philipp hat eine neue Epoche heraufgeführt; das Frühere stellt sich als die Vorbereitung, das Spätere als die Wirkung seines Auftretens dar. Theopomps Aufgabe war ganz und gar die neueste Geschichte, und von hier fällt auch auf Ephoros Licht. Ihr gemeinsamer „Lehrer" Isokrates war Theoretiker in der Redekunst und in der Staatskunst, aber darum ein Publizist von einzigartiger Bedeutung. Für ihn war Philipp der Held, den die griechische Welt brauchte. Diesen seinen Gedanken haben die beiden „Schüler" übernommen und als Historiker vertreten und verbreitet, ungleich in ihrer Naturanlage und folglich verschieden in der Stellung ihrer Themata und der Art der Ausführung, aber einig in der patriotischen und politischen Idee. Auch die gesamte Tätigkeit des Kallisthenes, des späteren ersten Hofhistoriographen Alexanders, war bestimmt durch die Anschauung, daß der selbsterlebte Umschwung der Dinge nicht zu verstehen und darzustellen sei ohne volle Kenntnis der letzten vorausgegangenen Zeiten.

Alexanders Erscheinung überschüttete die Menschheit in unaufhaltsamer, atemberaubender Hast mit einer solchen Fülle der Erlebnisse und Eindrücke, daß sie erst einen Abstand davon gewinnen mußte, um diese Massen neuen geschichtlichen Stoffes zu bewältigen. Bezeichnenderweise fand ein Außenstehender, der den großen König nicht gekannt hatte, zuerst den Mut zu einer zusammenfassenden populären Darstellung, Kleitarchos in den letzten Jahren des 4. Jahrhunderts, und rief wahrscheinlich erst dadurch zu seiner Berichtigung die alten Gefährten Alexanders mit ihren

[1]) Frg. 27 Jacoby aus Polybios VIII 11, 1.

eigenen Werken auf den Plan. Als sich nun die Geschichtschreibung in der veränderten Weltlage zurecht gefunden hatte, bemühte sie sich — wenn auch stets in einem gewissen Abstande — mit den weiteren Ereignissen gleichen Schritt zu halten; deswegen haben einzelne wohlunterrichtete Bearbeiter der Zeitgeschichte trotz mancher unvermeidlicher Mängel geradezu die gesamte Überlieferung der Folgezeit beherrscht, für das halbe Jahrhundert vom Tode Alexanders 323 bis zum Tode des Pyrrhos 272 Hieronymos der Kardianer und Duris der Samier, für das folgende bis zu dem Epochenjahr 220 Phylarchos in Athen und Aratos im Peloponnes.

Dann aber trat wieder ein Wendepunkt in der Weltgeschichte ein und drängte zum Ausdruck in der geschichtlichen Literatur. Vor Alexander war die folgenreichste Expansion des Hellenentums nach Westen gerichtet, auf Unteritalien und Sizilien. Die auf diesem Kolonialboden seit der Mitte des 5. Jahrhunderts erwachsene Geschichtschreibung war mutterländisch eingestellt, faßte die Geschichte der eigenen Heimat und ihrer Umwelt als die ihrer Entdeckung und Erwerbung durch die Griechen; aber sie konnte bei der wachsenden Bedeutung und Selbständigkeit dieser neuen Welt nicht dabei stehen bleiben. Nebenschauplätze der allgemeinen Entwicklung rückten von den Rändern des Gesichtsfeldes mehr in die Mitte. Dem vielgescholtenen Timaios von Tauromenion hat die Neuheit des Inhalts ganz wesentlich zum Erfolge seines Werkes verholfen. Seine Aufmerksamkeit galt vor allem der jüngsten Vergangenheit seiner sizilischen Heimat und ihrer vielseitigen Beziehungen; weil davon dem Publikum wenig bekannt war, mußte er weiter ausholen und tiefer graben als andere; so ging er auf die frühesten Anfänge der Geschichte des Westens zurück, um ihre Wichtigkeit für Gegenwart und Zukunft darzutun. Immerhin hat er als Grieche, in der geistigen Hauptstadt der Griechenwelt, in Athen, schreibend, die Umorientierung nicht so vollziehen können wie Angehörige fremder Nationen. Bei Beginn der geschichtlichen Schriftstellerei hatten die Griechen den Anfang aller Entwicklung im Orient gesehen und das Ende in dessen Zusammenstoß mit ihrer eigenen Welt und seiner Überwindung. Seitdem standen folgerichtig die Griechen selber im Mittelpunkt jeder geschichtlichen Betrachtung; ihre großen Werke waren universalhistorisch und dennoch panhellenisch. Seit Alexander schien dieser Standpunkt

so vollberechtigt, daß auch die Schriftgelehrten fremder Völker, in der Regel Priester, daran gingen, ihre eigenen nationalen Überlieferungen in die griechische Weltsprache zu übertragen und griechischem Geiste nahezubringen, so im Osten die älteren Kulturvölker, Ägypter, Babylonier, Juden, so im Westen das jüngere Volk der Römer. Hier tritt aber nun mit der politischen Überwindung des Griechentums der neue Umschwung ein, den die geschichtliche Literatur des 2. Jahrhunderts widerspiegelt.

Bei dem siegreichen Römer bricht das gesteigerte Selbstbewußtsein mit dem Gebrauch der fremden Sprache für geschichtliche Werke; seit Cato schreibt er Geschichte in seiner Muttersprache. Bei dem besiegten Griechen heißt es: Umlernen und zulernen. Polybios wies ihm den Weg. Er will ebenso Weltgeschichte schreiben wie vor 200 Jahren Ephoros, aber er vermag nicht mehr im Griechentum die einzige weltbewegende, weltbeherrschende, weltgestaltende Kraft zu sehen, sondern beugt sich der Überlegenheit des Römertums, die er am eigenen Leibe gespürt hat, will sie erfassen und erklären. Dank der Erhaltung größerer Teile seines Werkes ist er besser zu würdigen, als irgendein anderer Historiker zwischen der Mitte des 4. und der des 1. Jahrhunderts v. Chr. Sein Blick ist fest und unverwandt auf die eigene Zeit gerichtet, und je länger er lebt, um so weiter rückt er den Endpunkt vor, von 168 erst bis 151, dann bis 144; aber ebenso schiebt er auch den Anfang zurück, zunächst bis zu dem Epochenjahr 220, etwa 20 Jahre vor seiner eigenen Geburt, und dann bis 264, dem Epochenjahr für die Geschichte des Westens, und zwar wesentlich um der Geschichte des Westens willen. Die gegenwärtige Weltlage wird aus der jüngsten Vergangenheit abgeleitet. Mit dieser neuen Auffassung des Ganges der allgemeinen Entwicklung hat Polybios ein Werk geschaffen, das gleich dem Herodoteischen für alle folgenden Darsteller der hier erzählten Begebenheiten das maßgebende werden mußte.

Unsicherer bleibt trotz aller Bemühungen das Urteil über die Leistung des Poseidonios, des antiken Leibniz, als Historiker. Sein Leben umfaßte ungefähr die Jahre 135 bis 50 v. Chr., und sein an Polybios anknüpfendes Geschichtswerk ging etwa von 146 bis 86; anscheinend suchte er all den sich drängenden neuen Erscheinungen auf der geschichtlichen Bühne gerecht zu werden, dem Absterben

der hellenistischen Monarchien und den Krisen der römischen Republik, der Reaktion des Orients gegen den Hellenismus und den jugendfrischen Barbaren West- und Mitteleuropas, den führenden Männern und den aufbegehrenden Massen.

Nun aber stehen wir aufs neue vor einem Wendepunkt, ja sogar vor einem Endpunkt. Auf allen Gebieten strebt man nach Zusammenfassung, nach einem Abschluß. In den geschichtlichen Sammelwerken der Zeiten des Caesar und des Augustus sind zwei Richtungen erkennbar, eine universalhistorische und eine nationalrömische. Die griechische Geschichte war längst zu Ende, die Ursprungs- und Kernländer des Hellenentums erschöpft und abgelebt; aber dort, wo sich sein Wesen mit fremdem Volkstum vermählt hatte, war der Boden für einen übernationalen Standpunkt bereitet. Schon bei Poseidonios erscheint es bedeutsam, daß Apameia am Orontes die Stätte seiner Geburt und Rhodos die seines Wirkens war. Aus Grenzgebieten der altgriechischen Welt kamen die Männer, die seit der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. den ganzen reichen Stoff der bisherigen Weltgeschichte so zusammenarbeiteten, daß ihre Kompilationen trotz geringen literarischen Wertes und geringer wissenschaftlicher Selbständigkeit dennoch den Abschluß der griechischen Historiographie bezeichneten: aus dem Innern Siziliens Diodoros, aus Damaskos am Saum der Wüste Nikolaos, aus Alexandreia am Rande des Deltas Timagenes, — falls wir diesen statt des romanisierten Kelten aus dem Tal der Durance Pompeius Trogus einsetzen dürfen. Sie sind die letzten, die noch Orient, Griechentum, Rom als gleichberechtigt und gleichwertig nebeneinander stellen konnten. Denn nach ihnen schrieb auch im Osten niemand mehr Universalgeschichte, sondern als Angehöriger des römischen Weltreichs und für dessen Angehörige, in griechischer Sprache römische Geschichte.

Für das herrschende Volk war von jeher seine eigene Geschichte die allein wissenswürdige gewesen; je mehr alle anderen Staaten in seinem Reiche aufgingen, und je dauerhafter dieser Zustand wurde, um so siegreicher überwand die nationalrömische Geschichtsauffassung jede ältere. Livius, ihr Vollender, hat alle ihre früheren Vertreter noch mehr veralten und verschwinden lassen, als etwa Diodor seine griechischen Vorgänger. Dem Livius ist gemeinsam mit seinen meistens falsch beurteilten Vorgängern in Rom die ent-

schiedene Stellungnahme zu den jeweils „aktuellen" politischen Fragen, denn zu seiner richtigen Einschätzung ist einerseits die unverhältnismäßig große Verbreiterung des Flusses der Erzählung in den späteren Büchern zu beachten, anderseits seine bekannte Charakterisierung durch Kaiser Augustus selbst als „Pompeianer".[1]) Die große Frage nach der Berechtigung der neuen Staats- und Weltordnung, das Problem des Untergangs der Republik und der Entstehung der Monarchie war für Livius eine Haupt- und Herzenssache, über die er mit Aufgebot aller historischen Erkenntnis Klarheit suchte.

Daß alle bedeutenderen Historiker des Altertums der Gegenwart dienen und ihr Verständnis aus der Vergangenheit erschließen wollen, bestätigt mit eigenem Munde der letzte der Großen unter ihnen, Tacitus. Als reifer Mann Anfang der Vierzig blickte er zurück auf die lange dunkle Nacht der fünfzehnjährigen Herrschaft Domitians und vorwärts aus der kurzen Morgenröte der Regierung Nervas in den lichten Tag, den die Thronbesteigung seines Altersgenossen Trajan Ende Januar 98 heraufführte. Das alles sollte Gegenstand seines Geschichtswerks werden. Doch als zehn bis zwölf Jahre später die Historien vollendet vorlagen, da war der Verfasser weit über die Anfänge des letzten Flaviers bis zu den Geburtswehen der Flavischen Dynastie zurückgegangen und hatte dafür die segens- und ereignisreiche Epoche seit Nervas Erhebung späteren Jahren aufgespart. Aber als Sechziger hat er diesen Gedanken gänzlich fallen lassen und hat vielmehr die Historien in den Annalen rückwärts fortgesetzt bis zum excessus Divi Augusti; in der Ferne schwebte dem Greise vor, noch von dem Ausgang des Augustus bis zu dem Anfang hinaufzusteigen, bis zur Grundsteinlegung der Monarchie, womit der Anschluß an Livius erreicht worden wäre. Den Wurzeln der Gegenwart nachspürend drang Tacitus tief und tiefer in die Vergangenheit ein. So hat gewiß auch mancher andere Historiker des Altertums etwas ganz Anderes hinterlassen, als er eigentlich geplant hatte; mancher hat auch nur die von seiner eigenen Zeit am weitesten abliegenden Teile ausführen können; bei manchem sind auch diese Teile allein wegen ihrer Mustergültigkeit vor dem Untergange bewahrt worden.

---

[1]) Tacitus, Annales IV 34.

Der Gesichtspunkt, den diese Durchsicht der antiken Geschichtschreibung nach ihrer stofflichen Seite ergibt, ist letzten Endes kein anderer als der schon 1759 von Lessing aufgestellte[1]: „Überhaupt aber glaube ich, daß der Name eines wahren Geschichtschreibers nur demjenigen zukömmt, der die Geschichte seiner Zeiten und seines Landes beschreibet. Denn nur der kann selbst als Zeuge auftreten und darf hoffen, auch von der Nachwelt als ein solcher geschätzt zu werden, wenn alle anderen, die sich nur als Abhörer der eigentlichen Zeugen erweisen, nach wenig Jahren von ihresgleichen gewiß verdrungen sind.“ Es steckt etwas Richtiges in Oswald Spenglers[2] Beobachtung: „Alle guten Stücke antiker Geschichtsdarstellung beschränken sich auf die politische Gegenwart des Autors.“ In der Tat war die Geschichtschreibung der Alten wesentlich Zeitgeschichtschreibung, erwachsen aus dem Verlangen nach vollem Verständnis der Gegenwart, — wobei natürlich die Begriffe „Zeitgeschichte“ und „Gegenwart“ nicht zu eng gefaßt werden dürfen. Eine Wissenschaft, die geschichtlichen Stoff um seiner selbst willen, losgelöst von dem eigenen Dasein, studierte, fand in dem halben Jahrtausend blühenden Lebens geringe Beachtung. Nicht um zu erforschen, „wie es eigentlich gewesen ist“, versenkte sich der Geist in die Vergangenheit, sondern um zu erfahren, wie es geworden ist, nämlich das, was ist, die lebendige, daseinsfrohe Gegenwart. Selbst rein gelehrte historische Arbeiten sind mindestens teilweise durch den Wunsch erzeugt worden, die letzten Gründe des Bestehenden in weitester Ferne aufzuspüren, oder sie sind Ausnahmen, die die Regel bestätigen, wie die Ergänzung des Polybios für die römische Geschichte nach oben hin, mit der Dionys von Halikarnaß eine Lücke der griechischen Historiographie auszufüllen meinte.

Damals wie heute wechselte mit einer neuen Wendung der allgemeinen Entwicklung die Stellung zu ihrem bisherigen Verlauf. An der Hand der zuletzt gemachten Erfahrungen wurden die vorletzten, wurde überhaupt die Auffassung der Früheren nachgeprüft und berichtigt. Deswegen sind gerade Schlußteile größerer Werke und selbständige Werke, in denen die jeweils neueste Geschichte

[1] Briefe, die neueste Literatur betreffend, 3. Teil, 52. Brief: 23. Aug. 1759 (Werke hrsg. von Boxberger VII 308, 6ff.).

[2] Der Untergang des Abendlandes I, S. 12 der umgearbeiteten Auflage von 1924, noch nicht in der ersten von 1918.

enthalten war, nicht selten am raschesten überholt, verworfen, vergessen worden, obgleich sie die meiste Mühe gekostet hatten, während vielleicht Anfangspartien, die inhaltlich unselbständiger, aber in der Form besonders gelungen sein mochten, immer wieder gelesen und bewundert, benutzt und weitergegeben wurden. Auch Treitschkes erster Band ist, wenn ich nicht irre, viel bekannter und beliebter als die folgenden, schwerlich nach dem Wunsche des Verfassers, der erklärte[1]): „Geschichte im höchsten Sinne ist Darstellung des Lebens und muß also selbsterlebt sein." Keinesfalls darf solches Schicksal eines Werkes den Maßstab für seine Beurteilung bilden; das wird bei der antiken Geschichtschreibung nur allzu leicht übersehen, und gegen diesen Fehler möchte ich mich wenden.

Mit Absicht habe ich die Männer des Altertums beiseite gelassen, die ebenfalls Geschichte, und zwar durchweg selbsterlebte, geschrieben haben, die aber in erster Linie selbst Geschichte gemacht haben, die Verfasser von Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten. Indes in jenen Jahrhunderten stand der Grieche und Römer überhaupt fest und sicher wie in seiner Zeit, so auch in und zu seinem Lande, Volke, Staate. Arbeit in ihrem Dienste war jedes Mannes höchster Lebenszweck, und deshalb sind die meisten und besten Historiker von Hekataios bis Tacitus vom öffentlichen Leben zu ihrem Beruf gekommen. Erst die späten Kompilatoren haben durchschnittlich von Hause aus diesen Beruf erkoren, sind Historiker von Fach, Büchermenschen — wie wir. Bei den älteren liefern selbst dürftige Lebensnachrichten, zusammengehalten mit den allgemeinen oder lokalen Verhältnissen der gleichen Zeit, noch manche unbeachteten Belege für die enge und vielfältige Verbindung zwischen Politik und Geschichte und dem Mittelding von beiden, das man Publizistik nennt. Auffallend viele haben sich der Geschichtschreibung nur zugewendet, nachdem sie und weil sie der praktischen Arbeit für den Staat unfreiwillig entsagen mußten, unterlegen im Kampf der Mächte oder der Parteien, alle Schattierungen vom politischen Flüchtling bis zum Beamten im Ruhestand.

Wer so „die Geschichte seiner Zeiten und seines Landes be-

[1]) Briefe, hrsg. von Cornicelius III (1920), S. 585: 23. Sept. 1886.

schreibet", ist freilich von absoluter Objektivität ziemlich entfernt. Ein antiker Historiker hatte in solchem Falle entweder das bisherige Endergebnis der Entwicklung als notwendig anzunehmen und dann als ein gerechtes zu erweisen oder durch seine ganze Darstellung das Gegenteil zu zeigen. In der Tat hat sich im Laufe des Altertums kaum eine neue Staatsform durchgesetzt, ohne daß die Bestreitung ihrer Rechtmäßigkeit mehr als ihre Verteidigung in geschichtlichen Werken noch lange nachgewirkt hätte, und ist kaum ein großer Krieg geführt worden, ohne daß die Erörterungen über die Kriegsschuldfrage noch bei den spätesten Berichterstattern widerhallten. Und wenn dann der Geschichtschreiber die Unvereinbarkeit von Erstrebtem und Erreichtem, von Ideal und Wirklichkeit, von Recht und Macht feststellen mußte, so erhob sich vor seinem Geiste die letzte, höchste Frage nach dem Sinn dieses Geschehens: Was ist es, was alle Geschichte beherrscht? Befremdlich und unbefriedigend lauten die Antworten, die neuere Untersuchungen über Welt- und Lebensanschauungen großer Historiker des Altertums ergeben: Hier einseitige Beschränktheit — Wunderglaube oder Dogmatismus —, dort zwiespältige Unklarheit. Vielleicht sind die rechten Gesichtspunkte der Beurteilung erst aus dem einen zu gewinnen, von dem hier vornehmlich die Rede war.

Die antike Geschichtschreibung darf nicht bloß von der Philologie als einer der Zweige griechischer und römischer Literatur gewürdigt werden; sie darf ebensowenig von unserer eigenen Wissenschaft in das abgesonderte Fach der Quellenkunde verwiesen werden; sie ist selbst ein Stück der Geschichte des Altertums und verdient studiert zu werden in steter Verbindung mit dem Ganzen der alten Geschichte.

PETRARCA UND AUGUSTIN.

VON ALFRED v. MARTIN.

Der geistige Weg vom Mittelalter zur Renaissance ist eine Art Umkehr des Weges von der Antike zum Mittelalter. Muß nicht in dieser neuen — wenn auch in umgekehrter Richtung erfolgenden — Auseinandersetzung von Antike und Christentum mancher Zug wiederkehren, der schon jener ersten großen Übergangsepoche eigen war? Wird aber nicht auch hier, wie überall in der Geschichte, die Folie des Analogen nur dazu dienen, das Unterscheidende und Eigentümliche der neuen Zeit gegenüber jener zurückliegenden nur um so deutlicher in die Erscheinung treten zu lassen? Um so mehr, als hier die geschichtliche Bewegungsrichtung die umgekehrte ist.

Man hat Augustin[1]) und man hat Petrarca[2]) „den ersten modernen Menschen" genannt: den Mann, der an der Scheide von Antike und Mittelalter, und den, der an der Wende des Mittelalters zur Renaissance steht. Und in der Tat haben die beiden Persönlichkeiten, die so in einen geistigen Zusammenhang gestellt erscheinen, wesentliche Züge miteinander gemein — Züge von Menschen, die „zwischen den Zeiten" stehen. Aber gerade die Ähnlichkeit im Kontur läßt die von Grund aus verschiedene Prägung der Physiognomie nur um so mehr ins Auge fallen. Die entgegengesetzte Blickrichtung, die den einen aus den Tiefen des Ich empor zu Gott schauen, den anderen dagegen selbst vom Höchsten her immer wieder auf sein Ich zurückkommen läßt, gibt hier und dort einen von Grund aus anderen Aspekt. Und in der Blickrichtung der Menschen spricht die Blickrichtung der Zeiten.

---

[1]) Vgl. Harnack, Dogmengesch. III[4], S. 106 Anm. (mit Bezugnahme auf Siebeck und Sell); dazu Reitzenstein, Augustin als antiker und mittelalterl. Mensch (Vorträge d. Bibl. Warburg 1922/1923, I), S. 29.

[2]) Vgl. Voigt, Wiederbel. I[3], S. 129 (weniger zugespitzt Burckhardt, Kult. d. Renaiss. II[10], S. 17); Koerting, Petrarca S. 37; Bartoli, Storia d. lett. ital. VII, S. 65 f. Dazu Kraus, Essays I, S. 416.

Augustin wie Petrarca haben Aufzeichnungen hinterlassen, welche uns tiefe Einsichten in ihr Seelenleben gewähren: Bekenntnishafte Selbstanalysen, autobiographische Beichten. Und nicht wir stellen sie nebeneinander — so wie man etwa „Goethe und Tolstoi" oder wen immer, einem willkürlichen Gedanken zuliebe, nebeneinander stellen kann —, sondern Petrarca selbst hat sich mit Augustin konfrontiert, und wir gehen lediglich den Weg, auf den er selbst uns weist.[1])

Es ist kein Zufall, daß Petrarca sich zu der Persönlichkeit Augustins, wie sie in den Confessionen sich ausspricht, so stark hingezogen fühlt[2]), daß er so stark unter seinem Einfluß zu stehen glaubt[3]), und daß er da, wo er sich selbst in die Rolle des Beichtenden begibt — denn eine Rolle ist es auch hier, die er spielt[4]) — sich gerade ihn zum Beichtvater wählt: zwischen der Irrfahrt seines Lebens und der Irrfahrt des Lebens Augustins glaubt er eine Ähnlichkeit zu erkennen[5]), und so sehr fühlt er sich als ein Eigener, daß er selbst seine Beichte nur vor einer Persönlichkeit ablegen kann, die er als eine ihm verwandte Natur sich selbst ausgewählt hat.[6]) Er will sich ihm verwandt fühlen, und darum will

---

[1]) Die Schrift von Grimaldi, Petrarca e Sant' Agostino nei rapporti delle loro confessioni (Napoli 1898), war mir leider trotz aller Bemühungen ebensowenig zugänglich wie die Arbeiten von Armando Carlini (Il pensiero filosofico-religioso di Franc. Petrarca, Jesi 1904) und Mich. Rigillo (Il „Secretum" di Fr. Petrarca, Cagliari 1907).

[2]) Unter allen „scriptores catholici" stellt er Augustin am höchsten (Fam. IV 15; Fracassetti I, 238), reicht er dieser „sacratissima anima" die Palme (Fam. IV 16; Fracassetti I, 244). Die Conff. trug er ständig bei sich (Fam. IV 1 [Fracassetti I, 200]; Sen. XV 7 Frac.); mehrfach schickt er sie seinen Freunden (Fam. XVIII 5; Sen. XV 7 Frac.).

[3]) Er führt darauf die Umkehr zurück, die er angeblich erfahren haben will: s. Sen. VIII 6, XVI 3. — Dionigi von Borgo S. Sepolcro, dem Petrarca sein Inneres enthüllt hatte, hatte ihm das Buch geschenkt, damit es ihn aus dem Bann seiner Leidenschaften befreite: Fam. IV 1.

[4]) Er selbst vergleicht sein Leben gelegentlich mit einem Theaterstück: s. Sen. XII 1 „. . . si fabulam peregi, non recuso desinere, vel etiam imperfectam, si ludorum domino placet interrumpere". Vgl. auch unten S. 59 Anm. 4.

[5]) „. . . legere me arbitror non alienam, sed propriae meae peregrinationis historiam": De cont. mundi I, Opera (Bas. 1581), p. 335; ibid. 331: „multum tu . . . . huic similia pertulisti".

[6]) ibid. 335: er glaubt „inter procellas meas fluctuationis tuae vestigium cognoscere", er sieht Augustins Inneres von derselben Unruhe bewegt, die sein eigenes Herz erfüllt, und so findet er in jenem den Spiegel des eigenen

auch er seine „Bekehrung" erlebt haben.[1]) Freilich welcher Gegensatz zwischen der Theatralik der Mont-Ventoux-Szene[2]), in der nur oberflächliche Betrachtung[3]) ein „starkes innerliches Erlebnis" sehen kann, das „seinem Denken und Empfinden eine neue Richtung" gab[4]), und jenem durch eine folgerichtige geistige Entwick-

---

Ichs. Vgl. Voigt S. 129: „Er spürt in Ciceros, Senecas und Augustins Büchern solchen Empfindungen nach, die denen des eigenen Busens gleichen; er sucht in den Büchern den Menschen." „Was er liest . . ., alles bezieht er auf seine Person." Und so bewundert er nicht nur an Augustin die Genialität seines Geistes und die Fülle seines Wissens (Fam. XVIII 3: „monstrum est cogitare, quantus ille vir ingenio, quantus studio fuit") sowie die Kunst seines Stils (De cont. mundi, praef.: „romana facundia"; Sen. VIII 6: „divinum eloquium"; vgl. auch Fam. II 9: „O virum ineffabilem dignumque quem Cicero ipse pro rostris laudet . . ." und Fam. XVIII 3), sondern er empfindet in ihm vor allem gewisse Züge einer ähnlich gearteten Psyche, betrachtet ihn als seinesgleichen. „Inde mihi favet, inde me diligit" (Fam. II 9) — mit der bezeichnenden Hinzufügung: „praesertim si adolescentiae suae meminit"!

[1]) Vgl. oben S. 58 Anm. 3, sowie Fam. II 5, VIII 4; Sen. VIII 1. Richtig ist, daß die Richtung seiner Interessen, seiner Studien sich mit zunehmendem Alter wandelte: von den „iuvenilibus studiis", die ganz den antiken Klassikern gehörten, zu einer stärkeren Hinwendung zum Religiösen und Kirchlichen — die sich übrigens „plaudentibus musis" und „secundo Apolline" vollzog. (Fam. XXII 10.) Diesen Wandel der Interessenrichtung führt er auf den Einfluß der Lektüre Augustins zurück (Sen. VIII 6). Doch das war keine moralische Bekehrung, sondern nur eine Wandlung des Bildungsideals (wie er ebd. deutlich genug sagt). Wenn er „ein Anderer ward", so ist das mehr der Gegensatz von Altersstimmung und „Jugendflug" (s. Epp. metr. I 1). Die innere Ruhe fand er doch nie (vgl. Epp. metr. II 16, II 19, III 7, III 19, gegen I 1). Und sein Leben wurde von seiner Lehre wenig berührt — wenn er auch ostentativ betete und fastete (Voigt S. 84). Seine „Beichte" ist nicht zu ernst zu nehmen; „einen Tag von Damaskus darf man bei ihm nicht suchen" (Feuerlein, Hist. Ztschr. 38, S. 207); im Secretum so wenig wie in dem Mont-Ventoux-Erlebnis kann eine Umkehr gefunden werden: es bleibt alles in der Sphäre der Reflexion und Meditation.

[2]) Fam. IV 1.

[3]) Hefele in Bd. 3 der „Religion der Klassiker", S. 11.

[4]) Richtig Voigt S. 131: „Es war im Grunde nur eine Szene, die er mit seiner eigenen Seele spielte. Er ahmte das ‚Tolle, lege' des Augustinus nach." Hier so wenig wie bei Petrarcas Begeisterung für Augustin überhaupt fehlt es an Affektation — wie denn auch der Beichtgedanke bei Petrarca nicht spontaner Gewissenstrieb war, sondern Augustinimitation (Voigt S. 133, unter Hinweis auf den bereits von Giacomo Colonna gegen Petrarca erhobenen Vorwurf eines „simulierten", „gemachten" Augustinisierens — einer Pose, mit der er nur die Aufmerksamkeit auf sich lenken wolle). Und wenn ihm dieser Augustinkultus Spott eintrug (Fam. II 9), so fühlte er sich — in der Rolle eines, der gegen den Strom der Vulgär-

lung vorbereiteten geistigen Umschwung, der Augustin zu einem neuen Menschen umschuf. Hier das umwälzende Erlebnis der göttlichen Gnade[1]) und der Ernst eines wahrhaft Bekehrten, der nun

meinung der Durchschnittsgebildeten seiner Zeit schwamm, — nur umso interessanter! Macht ihn die Religionsverachtung der aufklärerischen Bildungsphilister aus einem „cristianus“ zu einem demonstrativ betonten „cristianissimus“ aus Opposition (De ignor. IV, ed. Capelli p. 44; vgl. meinen Aufsatz in der Dt. Vjschr. a. a. O. S. 459—462), so macht ihn das hochmütige Mitleid, mit dem diese selben Kreise auf den zum Christen gewordenen Augustin herabsehen (De ignor. IV, Capelli p. 80: „Heu! quam dolendum, quod ingenium tale fabellis inanibus irretitum fuerit!“ läßt Petrarca jenem „contemptor pietatis“ sprechen), zum — Augustinianissimus aus Opposition! Vgl. auch Sen. V 2 (3), Opp. 791. — Dazu unten S. 71 Anm. 3.

[1]) Karl Holl (Augustins innere Entwicklung. Abh. d. Preuß. Akad., Jg. 1922, S. 34) will in Augustins Confessionen nur „den Versuch“ sehen, „das, was ihm beim Nachdenken der Gedanken eines Andern (gemeint ist natürlich Paulus) aufgegangen war, in ein persönliches Erlebnis umzuwandeln“. Die beste Antwort darauf bildet, was gleichzeitig und noch ohne Kenntnis der Hollschen Arbeit R. Reitzenstein (a. a. O. S. 46f.) schrieb: „Gewiß, ... den grundlegenden Gegensatz von Sünde und Gnade hat Augustin, wie allbekannt, aus Paulus entnommen. Aber das erlernt und übernimmt man ... nicht nur aus einem Buch ... — sonst hätte es Augustin selbst, der Paulus immer gelesen hat, und hätten es die drei Jahrhunderte christlichen Denkens und Philosophierens vor ihm entnommen — das muß erlebt und erstritten sein“. Wie Holl (a. a. O.) seinen Satz zu belegen sucht, Augustin habe „unter der Gnade niemals etwas anderes zu verstehen vermocht als ein plötzliches Geschmackfinden am Geistigen“, ist ein abschreckendes Beispiel für eine von allen guten Geistern seelischen Verständnisses verlassene, an bloßen Worten, schlimmer, an bloßen Termini haftende Philologie. Dazu paßt die Bemerkung (S. 48), der Augustin der Confessionen habe sich keineswegs als einen Begnadigten gewußt — hier sei „mehr Sehnsucht als Erfüllung“; „sich selbst wollte Augustin nicht zu den Bevorzugten gerechnet wissen“. Eine Seite später freilich ist Holl selbst „davon überrascht, mit welcher Harmlosigkeit“ Augustin von sich „voraussetzt, daß er zu den Erwählten gehöre“. Mit Recht betont Reitzenstein (a. a. O. S. 28, Anm. 1), daß die Confessionen „ohne die Gewißheit der eigenen Erwählung — eine Gewißheit, die Augustin freilich dogmatisch zu begründen vermeiden muß — weder in ihrem Plan noch in ihrer Ausführung zu verstehen“ seien. Bloß dogmengeschichtlich und mit bloßen Hinweisen auf „Einflüsse“, statt mit Vertiefung in religiöse Urerlebnisse, kann man eben Augustin vielleicht „erklären“, aber ganz gewiß nicht — verstehen. Man erreicht dann günstigstenfalls eine „Erklärung“, durch welche die ganze Persönlichkeit unverständlich wird! Eine Methode, deren groteskes „Ergebnis“ die Charakteristik Augustins als eines Eudämonisten und Egoisten (S. 47) ist, führt sich selbst ad absurdum. Holls Darstellung ist das Muster einer konfessionell voreingenommenen Behandlungsweise, die ihrem Gegenstand von vornherein nicht gerecht zu werden vermag. Echt protestantisch versubjektiviert er Augustins (alles andere als subjektivistische) Haltung — „eine

von dem Leben des Weltkindes sich abkehrt, um sich ganz dem Dienste des neuen Herrn zu widmen[1]), — dort ein Schauspiel, „aber ach, ein Schauspiel nur“. Immerhin fehlt es nicht an Zügen, die Petrarca mit Augustin gemeinsam sind. Auch Augustin hatte in seiner heidnischen Periode manches vom „Humanisten“, hatte ganz das humanistische Ideal, nur den Studien zu leben, fern von dem Treiben der Menge[2]), — den Studien, in die auch er stolz ist „ohne menschliche Lehrer“ eingedrungen zu sein[3]), und denen gemeinsam mit den Freunden obzuliegen auch ihm ein Höchstes dünkt[4]), wohingegen auch er die Ehe und ihre Fesseln gern den

---

immerwährende innere Unruhe in ihm ... Er braucht die Spannung ... Er will von Zeit zu Zeit aufgeschreckt sein ... Stimmung ... Vereinigung von Glückssehnsucht und geheimer Bedenklichkeit“ —, um zum Schluß, weil Augustin doch schließlich nicht subjektivistisch genug sei (um „der Autorität gegenüber Nein zu sagen“), ihm Mangel an „Mut“ vorzuwerfen! (S. 51). Anachronistischer — d. h. unhistorischer und unpsychologischer — kann man wohl nicht urteilen. Man könnte meinen, hier stehe nicht Augustin Modell, sondern — Petrarca! Welchen Fortschritt gegenüber Holl, aber auch gegenüber Reitzenstein, die neueste Behandlung der Confessionen durch Max Zepf darstellt, habe ich in einem Artikel des Litt.-Bl. der Frankf. Ztg. Nr. 34 vom 21. Aug. 1927 gezeigt.

[1]) Vgl. übrigens die Parallelentwicklung bei anderen Männern jener Zeit, welche Zepf (Augustins Confessionen, 1926, S. 80, 82, 85f.) anführt.

[2]) Conff. VI 14 (vgl. Harnack, Augustins Confessionen S. 29). Zu der entsprechenden Idee Petrarcas: Fam. VIII, 4, 5; App. 6. Koerting (S. 244f.) verzeichnet diesen Gedanken völlig, indem er das Klostermoment statt des humanistischen in den Vordergrund stellt. Dagegen: meine Bemerkung in der „Dt. Vjschr. f. Litt.-Wiss. u. Geistesgesch.“ Bd. 5, S. 467, und unten S. 90 Anm. 2. — Die zur Schau getragene Verachtung des „vulgus“ ist ein Lieblingsmotiv der humanistischen Bildungsaristokraten; auch bei Petrarca begegnet es in immer neuen Variationen. Fam. XIV 4: „ego in hoc occupatissimus semper fui, ut vulgo dissimillimus evaderem“; Fam. XIV 2: „vulgi enim laus apud doctos infamia est“ (mit Bezugnahme auf Cicero); Fam. XIX 7: „. . . vulgo, a quo semper quod longissime abest, id penitus rectum iter censeo“. Auch bei der Augustinlektüre genießt er das Bewußtsein, daß „der Pöbel“ von solchen hohen geistigen Freuden „nichts ahne“: Fam. XVIII 3. Die stärkste Stelle: Inv. in med. II (Opp. 1211). Nur als Angelegenheit einer geistigen Oligarchie betrachtet er Dichtung (Fam. XXI 15) und Philosophie (Fam. XVII 1) — ganz im Sinne des stoischen „Weisen“ (De cont. m. I; Opp. 333. Die betreffenden Worte werden Augustin in den Mund gelegt!). Das gesteigerte Persönlichkeitsbewußtsein verlangt, daß man sein Leben nach den Gesetzen der eigenen Natur lebe, und daß man sich dabei nicht von einem „vulgären“ Regelschema „tyrannisieren“ lasse: De cont. m. II; Opp. 345 (wiederum Worte Augustins!).

[3]) Conff. IV 16. Die Betonung der Autodidaxis ist dann typisch für die Humanisten der Renaissance. [4]) Vgl. die vorletzte Anm.

Ungebildeten, den Freunden der „Sklaverei“ überläßt.[1]) „Renaissancezüge“! Auch Augustin war ja eine von Haus aus ästhetisch gerichtete Natur[2]); aber auch er konnte im Ästhetischen nicht Genüge finden. „Denn wohin auch die Seele des Menschen sich wenden mag, überall außer in dir wird sie von Schmerz durchbohrt, auch wenn sie an schönen Dingen hängt, die außerhalb deiner und überhaupt eine Äußerlichkeit sind.“[3]) Der jüngere Augustin möchte in der Frage „des höchsten Gutes und des größten Übels“ „dem Epikur den Preis zuerkennen“, und nur sein Glaube an die Unsterblichkeit trennte ihn damals von Epikur.[4]) Doch der „Ekel vor dem Leben“ ergriff auch ihn[5]) ,und die Todesfurcht quälte seine Seele.[6]) Und so sehnte auch er sich nach nichts so tief wie nach Ruhe und Frieden — auch er ein aus „Sorge,

---

[1]) Conff. VI 12. — Daß die Frau den Mann um Ruhe und Freiheit bringt, liebt Petrarca immer wieder hervorzuheben. „Cogita, quam optabilis quamque incomparabilis sit libertas, et consilium Ciceronis amplectere . . . non posse simul se uxori et sapientiae studio dare operam“ (De remed. II 18; Opp. 125). Sen. XIV 4 (Opp. 936): die Ehe ist ein Hemmnis der wissenschaftlichen Studien und damit der Persönlichkeitsentwicklung — ebenfalls mit Berufung auf Cicero; dem Unwert der Frau wird der Wert der „Tugend“ gegenübergestellt, dem Fortleben in leiblichen Nachkommen die geistige Unsterblichkeit des großen Schriftstellers. Die Bezugnahme auf das stoische Weisenideal — nach Ciceros Tusculanen (IV 32—35) — auch De remed. I 69: Geistigkeit gegen Sinnlichkeit. Vgl. jedoch I 76: Vorzüge des Conkubinats! Überhaupt bricht der egoistische Standpunkt, der alles scheut, was lästig sein kann, oft genug durch, der Gesichtspunkt der Bequemlichkeit, des Lebensgenusses und der Nützlichkeit: s. De remed. I 70, II 18, 22, — gelegentlich (II 18, 20) bis zu zynischer Rohheit gehend. (Die Liebe als Joch und die Sehnsucht nach Freiheit: auch in bezug auf Laura, Epp. metr. I 7). Vgl. ferner Fam. V 14, XX 4, XXII 1; Sen. X 3.

[2]) Conff. IV 13. — Für Petrarca vgl. Eppelsheimer, Petrarca S. 21 und Editta Carlini-Minguzzi (Studio sul Secretum di Fr. Petrarca, Bologna 1906, p. 78): „in tutte le manifestazioni della vita egli è artista“, die dort des weiteren ausführt, wie ihm alles — Frauenschönheit und Kunst der Malerei, Landschaften und Feste, Ideenflug und Glanz des Stils, der selbstverliehene eigene Name (man denkt unwillkürlich an Gabriele d'Annunzio!) und die Analyse der eigenen Psyche —, wie ihm das alles Gegenstand ästhetischen Genusses ist.

[3]) Conff. IV 10.

[4]) Conff. VI 16. — Für Petrarca vgl. Epp. metr. II 19.

[5]) Conff. IV 6. — Für Petrarca vgl. Fam. V 1, XVIII 3; Sen. VI 2, XI 11, XII 1; Epp. metr. I 14. Siehe auch Koerting S. 559ff., und dazu Kraus S. 463f., sowie W. Rehm, Dt. Vjschr. f. Litt.-Wiss. u. Geistesgesch. V, S. 444 Anm. 1. Auch der pessimistische Fortunaglaube gehört hierher!

[6]) Conff. IV 6, VI 16, VII 5 a. E. — Für Petrarca vgl. unten S. 86f..

Furcht und Qual" zu „Genuß und Glück" Strebender[1]), — auch er einer, der „im Laster den Zwiespalt haßte und in der Tugend den Frieden liebte."[2]) „Ich war immer in Aufruhr, stöhnte, weinte, war aufgeregt und fand nicht Frieden noch Rat. Ein zerrissenes, blutendes Herz trug ich in mir, das nicht ruhig werden wollte, und fand doch nirgends eine Stätte, da ich es zur Ruhe hätte betten können. Weder in lieblichem Hain noch bei Spiel und Sang, weder in duftendem Saal noch beim Gelage, weder in den nächtlichen Freuden der Wollust noch in Büchern und Gedichten fand es Ruhe ... nur die Seufzer und Tränen, nur sie allein gewährten mir flüchtige Erleichterung."[3]) Und auch bei ihm äußerte sich die innere Unruhe in äußerer Unruhe, die stets Umgebung und Aufenthalt zu wechseln sucht: „Ich war mir zuletzt selbst ein Ort des Unglücks, an dem ich nicht bleiben und den ich doch nicht verlassen konnte. Wohin aber sollte mein Herz denn fliehen vor dem eigenen Herzen? Wohin sollte ich mich flüchten vor mir selbst, mußte ich mir nicht überallhin folgen? und doch floh ich aus meiner Heimat ... So kam ich von Tagaste wieder nach Karthago."[4]) Und so wandert Petrarca, von dem Sturm in seinem Innern gejagt[5]), unstät und flüchtig von Ort zu Ort[6]), „als suchte er vor sich selbst zu fliehen"[7]), und findet doch nirgends seines Bleibens.[8]) Was für Gründe er auch vorschützen mochte[9]), er

---

[1]) Conff. VI 6. [2]) Conff. IV 15.

[3]) Conff. IV 7. — Für Petrarca vgl. bes. unten S. 88 Anm. 2.

[4]) Ebd., a. E.

[5]) Epp. metr. II 19: „multivolum pectus". Fam. II 9: „voluntates meae fluctuant, et desideria discordant, et discordando me lacerant". Er weiß selber nicht, was er wünscht (Sen. XIII 12) — vor lauter sich widerstreitenden Wünschen.

[6]) Fam. XV 4: „huc illuc versor ... Vagor ergo et sine fine peregrinus videor". Sen. IX 2 (init.) bemerkt er, diese Unfähigkeit, irgendwo seßhaft zu bleiben, sei in ihren Gründen ihm selbst nicht erklärlich.

[7]) Bartoli p. 452.

[8]) Fam. XV 8: „pars mundi nulla placet". Vgl. auch Epp. metr. III 19: der „müde Wanderer", der nirgends heimisch, überall Fremdling ist.

[9]) Fam. IX 13: „nobilis et in altum nitentis ingenii est, multas terras et multorum mores hominum vidisse" (vgl. Fam. XVIII 5, wo das „nobile ingenium" zu dem „plebeium ingenium" in Gegensatz gestellt wird): das Reisen als Sache des Bildungsaristokraten, der sich dem vulgus entgegensetzt. Fam. XV 4: Der „perfectus vir" muß „weitgereist" sein; der Trieb, sich auf Reisen zu bilden, seinen Horizont zu erweitern, ist den „nobilioribus animis" „angeboren": — „cum voluptate (!) ... doctum fieri ..., quod

suchte nur „Heilung".[1]) Denn, wie damals Augustin[2]), so fühlte auch er sich „krank".[3]) Nur daß Augustins männliche Natur jene „Krankheit" überwand, während die ewig-weibliche Art Petrarcas vergebens sich mühte, einen Ausweg zu finden.[4])

Damit haben wir bereits den ersten jener starken Vorbehalte berührt, denen die Nebeneinanderstellung Augustins und Petrarcas unterliegt. Ganz anders als Petrarca[5]), hat Augustin etwas von jenem faustischen Wesen, das in der „Gier nach dem flüchtigen und zerstreuenden Genusse der Gegenwart"[6]) nie aufhört, immer strebend sich zu bemühen. Und wie ganz unpetrarkisch klingt die

---

inter prima mihi votorum omnium semper fuit". (Vgl. auch Franc. Vettori im „Viaggio in Allemagna": „tra gli onesti piaceri ... quello dell' andar vedendo il Mondo credo sia il maggiore, nè può essere perfettamente prudente chi non ha conosciuto molti uomini e veduto molte città".)

[1]) De cont. m. III (Opp. 359): „licet varias simulaverim causas, unus tamen hic semper peregrinationum rusticationumque mearum omnium finis erat libertas", d. h. die „Gesundung", die „Heilung" von der inneren Unruhe. Vgl. auch Sen. VI 2 (Opp. 807): „vitaeque fastidiis alternatione consulerem", sowie Epp. metr. I 7.

[2]) Conff. VIII 11 init.

[3]) Fam. XV 4: „... aeger sum", „tentum me febribus animi"; Sen. VI 2 (Opp. 807): „maximeque aegris expedit ..."; Ep. ad post., a. E. — Indem Petrarca selbst sein Reisenmüssen in Verbindung mit seinem Kranksein bringt und sich mit diesem Kranksein in bewußtem Gegensatz fühlt zu den Andern, die „non sentiunt, quae me premunt" (Fam. XV 4), charakterisiert er seine Zustände selbst als ein auf übersteigerter nervöser Sensibilität beruhendes Gemütsleiden. Menschengedränge und Menschenlärm, Wagengerassel und Pferdegetrampel, aber auch das Gebell der Hunde, das Gequake der Frösche und das Zirpen der Cikaden quälen ihn (De remed. II 90; De cont. m. II, Opp. 350; Epp. metr. III 27); er leidet unter schreckhaften Träumen und allerhand Erscheinungen (Fam. II 5; Epp. metr. I 7); seine pathologische Gewitterfurcht ist bekannt. Das eigentliche Gemütsleiden besteht in einer „animi tristitia, quae umbra velut pestilentissima virtutum semina et omnes ingeniorum fructus enecat": De cont. m. II, Opp. 351. Dazu ebd. II, Opp. 347, und Sen. XV 9 (Opp. 963): „eiusmodi tristitia, nullis certis ex causis orta, quam aegritudinem animi Philosophi appellant". Vgl. auch De remed. II 93: „nulla prorsus apparens causa" (Opp. 183), „pestis eo funestior, quo ignotior causa, atque ita difficilior cura est" (184).

[4]) De cont. m. II, Opp. 342: „quantulum enim vel ingenium vel scientia profuerit: nullum lacerantibus animum morbis afferens remedium!" Ebd. III, Opp. 359: „fugi enim, sed malum mecum ubique circumferens ... malum suum circumferenti locorum mutatio laborem cumulat, non tribuit sanitatem."

[5]) Vgl. Eugen Wolf, Petrarca S. 67: „Petrarca war keine faustische Natur." [6]) Conff. VI 11 init.

Zuversicht von Augustins „täglichem Wort": „Morgen werde ich es finden, es wird sich mir klar darbieten und ich werde es festhalten." Und jene überlegene Antwort an die „großen Akademiker": „So ist also nichts Sicheres für das Leben zu ergreifen? Nun dann laßt uns fleißiger suchen und nicht verzweifeln."[1]) Das „Suchen nach Wahrheit" verläßt ihn nie, nur die lange Fruchtlosigkeit dieses Suchens plagt ihn.[2]) Doch sein fester männlicher Geist gelangt, anders als Petrarcas Passivität[3]), durch das Suchen auch zum Finden. Petrarca selbst erkennt zwischen seinem „Bekenntnis" und dem Augustins den „großen Unterschied, der zwischen dem Schiffbrüchigen und dem im sicheren Hafen Weilenden" besteht.[4]) Wohl fühlte sich Petrarca in seinen sentimentalen Neigungen (wie sie aus seiner pathologischen ewigen Beschäftigung mit sich selbst[5]) notwendig erwachsen mußten) von dem „tränenfeuchten Buch der Confessionen" sonderbar angezogen.[6]) Dennoch hat er bei all seinem heftigen Mitleid mit sich selbst, das ihm „Seufzer,

---

[1]) Ibid. [2]) Conff. VII 5 in fine.

[3]) Fam. VII 12 nennt er sich selbst „weich und entnervt", in der Praefatio zu den Familiares (Fracassetti I 24) spricht er von seiner „vita in mollitiem dilapsa". Er fühlt sich „schwanken wie ein Schiff auf stürmischer See" (Fam. XV 11) und „schweben zwischen Wollen und Nichtwollen" (Sen. VIII 2). Er läßt sich, „inops consilii, modo huc modo illuc mira fluctuatione" treiben, weil er „nusquam integer, nusquam totus" ist (nè si nè no nel cor mi sona intero": Son. LXV); „ex quo fit, ut tam salutare propositum nimia mobilitate fatiscat, oriturque illa intestina discordia ..., illaque animae sibi irascentis anxietas, dum horret sordes suas, ipsa nec diluit, vias tortuosas agnoscit nec deserit impendensque periculum metuit nec declinat": De cont. m. II, Opp. 340.

[4]) De cont. m. II (Opp. 335).

[5]) Vgl. Eppelsheimer S. 159—161. Schon Dilthey (Weltanschauung und Analyse S. 20) bemerkt: „In allen seinen Schriften stellte er im Grunde nur sich selber ... dar."

[6]) Fam. X 3: die „scatentes lacrimis confessionum libri" sind ihm „Trost und Zuflucht". (Zu der Romantik solcher „Flucht" in geistige „Asyle" vgl. u. S. 91, Anm. 2 und S. 96, Anm. 2.) Er liest sie „non sine lachrymis interdum" (De cont. m. I, Opp. 335); und seinem Bruder Gherardo, dem Karthäusermönche, empfahl er ihre Lektüre mit den Worten: „et tibi inter legendum fluent lacrimae, et legendo flebis et flendo laetaberis" (Fam. XVIII 5 a. E.). Auch Sen. VIII 6 hebt Petrarca hervor, daß die Lektüre der Confessionen zu Tränen rühre. So ungeheuer hoch er sie auch stellt, sie wirken hier nicht auf ein religiös empfängliches Herz oder auf einen sittlichen Willen, sondern wesentlich auf eine sentimentale Veranlagung. Auch seine eigenen Verse sind ja erfüllt von Tränen und Seufzern, und — eben sie hatten ihn interessant und berühmt gemacht! — Daß „quidam ridiculi

Gebete und Tränen" entlockt[1]), doch immer nur die pathologische „Wollust" empfunden, mit der er nach eigenem Geständnis „sich an seinen Tränen und Schmerzen weidete", wie er überhaupt bekennen mußte, „eine falsche Süßigkeit zu verspüren in allem, worunter er litt"[2]); nie aber ward ihm jenes Weinen der Befreiung, das Augustin weinte, als er getauft wurde, „endlich aus voller Brust die Himmelslust einatmend", nachdem er so lange „zu Gott aufgeseufzt" hatte.[3]) Petrarcas Weinerlichkeit war nur die des ewig mit sich und der Welt Unzufriedenen.

Bei seiner Taufe weinte Augustin, denn da hatte er das Ziel seines Lebens gefunden, und dieses Ziel war Gott. Das ist der zweite wichtige Vorbehalt, den man bei einer Nebeneinanderstellung Augustins und Petrarcas machen muß. Augustins „Angst" war die Angst um Gott, nach dem er seufzte[4]), seine „Furcht vor dem Tode" war Furcht vor „dem kommenden Gericht"[5]), seine Sehnsucht die „Heimat göttlicher Ruhe"[6]), sein Suchen nach „Frieden" das Suchen nach Gott, dem „ganz Unwandelbaren, in dem die Ruhe ist, die alle Mühseligkeiten vergißt".[7]) Wohl empfindet auch Petrarca, daß Friede und Ruhe nur ist, wo „Dauer" ist, und darum erhebt auch er sich über „die Welt" und ihr „trügerisches Glück" — trügerisch, weil dem Rausch die Ernüchterung folgt, — zum „Ewigen". Doch sein Weg ist der umgekehrte. Die Sehnsucht

homines" (gemeint sind natürlich die averroistischen Verächter Augustins, mit denen er in „De ignor." abrechnet) über die Confessionen „zu lachen pflegen", mag eine so stark von Ressentiment und Opposition lebende Natur wie Petrarca in dem Kult, den er mit dem Buche trieb, noch bestärkt haben.

[1]) Canzone „I' vo pensando", Anfang.

[2]) „Ed' io son un di quei, che il pianger giova!" De remed. II 93 (Opp. 184): „dolendi voluptas quaedam (vgl. auch Sen. XV 9 a. E.). De cont. m. II (Opp. 347): „sic laboribus et doloribus pascor, arcta quadem cum voluptate, ut invitus avellar"; ib. III (Opp. 357): „funesta cum voluptate lachrymis et suspiriis pasceris." Vgl. auch Epp. metr. III 32, v. 117. — Melancholie, der eine starke Dosis selbstgefälligen Wühlens in den eigenen Wunden beigemischt ist. Darum ist Klagen ihm Bedürfnis: Fam. VIII 7 (Fracassetti I, 437).

[3]) Conff. IX 6 a. E., 7 a. E. — Daß „die Darstellung der Conff., die in der Bekehrung den entscheidenden Wendepunkt sieht, nicht anzufechten" sei, ist das Ergebnis, zu dem auch Holl (a. a. O. S. 14) gegenüber Harnack u. A. (s. ebd. S. 8) wieder gelangt.

[4]) Conff. VIII 6, Anfang. [5]) Conff. VI 16, Anf. [6]) Ebd., Ende.

[7]) Conff. IX 4.

nach Ruhe ist das Primäre bei ihm, und erst sie führt ihn zu Gott; Augustin dagegen fühlt sein Herz unruhig, weil es noch nicht zu Gott gelangt ist und weil es von jeher den Zug zu Gott in sich trug. Freilich ist's auch bei Augustin eine eigentümliche Verbindung von Menschlichem und Göttlichem, wenn er etwa Cassisiacum, jenes Landgut des Verecundus preist, „wo wir vom unruhigen Treiben der Welt ruheten in Dir".[1]) Dennoch etwas ganz Anderes, als wenn Petrarca, müde von den Mühseligkeiten der langen Fahrt auf stürmischem Meer, in Nirwanastimmung und gelegentlichen Anwandlungen von Selbstmordgedanken[2]), Erlösung nur noch im Hafen des Todes, Ruhe nur noch im Frieden des Grabes erwartet.[3]) Augustin ist auch in seiner Religiosität eine durchaus männliche Natur, ein um Gott Ringender; und nur insofern als die „Ruhe in Gott" eben das Zeichen des festen Gotthabens ist, ringt er um innere „Ruhe". Es ist das Ruhen des Starken in der Quelle seiner Kraft, im Gefühl des Besitzes der Kraft Gottes, nicht das Ausruhen des Müden wie bei Petrarca. Es ist kein Zufall, daß, so oft auch das Wort „Ruhe" in den Confessiones wiederkehrt, das Wort „müde" — Petrarcas ewige Klage — sich überhaupt nicht in ihnen findet. Augustins Weg führt eben „zu der beharrlichen Stärke, welche befähigt ist, Gott zu genießen".[4])

Der volle Gegensatz beider Naturen ist in diesen Vorbehalten bereits gegeben: der Gegensatz des religiösen Menschen gegen den nichtreligiösen und des Willensmenschen gegen den passiven, — ein Gegensatz, der zugleich der des ursprünglichen Menschen gegen den überfeinerten ist: „schon da ich noch ein Knabe war", so berichtet uns Augustin[5]), „begann ich zu dir zu beten, du meine Hilfe und Zuflucht ... und flehte zu dir, noch klein zwar, doch mit großer Innigkeit, daß ich in der Schule doch keine Schläge bekäme"; und dieser selbe Mensch konnte, auch als er Mann geworden war, noch zu Gott beten, daß er die „Züchtigung" heftiger — Zahnschmerzen von ihm nehme, — wie damals kurz ehe er sich taufen ließ.[6]) Solche urgesunde Naivität ist keineswegs lächerlich, sondern

[1]) Conff. IX 3.
[2]) Vgl. meinen Aufsatz in der Dt. Vjschr. f. Littwiss. u. Geistesgesch., Bd. 5, S. 458.
[3]) Epp. metr. I 15, II 15, III 19, 24, 27 a. E.
[4]) Conff. VII 18, Anf. [5]) Conff. I 9. [6]) Conff. IX 4 a. E.

gehört mit psychologischer Notwendigkeit mit zum starken religiösen Erleben; denn nur der Naive kann stark sein. Jeder religiöse Genius hat diese Naivität besessen, und Luther etwa unterscheidet sich eben durch sie und das, was er ihr verdankt, von dem rational verdünnten und verwässerten Protestantismus seiner Nachfahren.

Das starke Empfinden des Sündenbewußtseins ist die Grundlage von Augustins religiösem Erleben. Nur sekundär verbinden sich andere Gefühle damit. Petrarcas Weltbetrachtung aber ist von Haus aus ästhetisch-intellektuell bestimmt. Nicht das Bewußtsein, durch die eigene Mangelhaftigkeit ständig zu fehlen gegen eine objektive höhere und sittliche Weltordnung, wirkt in ihm, — ihn peinigt nur der ständige Eindruck der Vergänglichkeit alles Irdischen. Und er kennt nicht das Verlangen nach Erlösung von der Sünde, sondern nur das Trachten nach Befreiung von der ihn quälenden Unruhe — mehr im Sinne eines philosophischen Bedürfnisses als eines Heilsverlangens; und nur das Schwächegefühl einer allzu weiblichen Natur ist es, das die religiöse Wendung — oder Scheinwendung — hervorruft.

Bei so tiefgehender Verschiedenheit beider Naturen müssen natürlich auch die Selbstbekenntnisse beider von Grund aus verschieden sein, obwohl die Anregung durch Augustin für Petrarcas „Beichte" sicherlich entscheidend war. Aber die Motive, aus denen beide schreiben, sind ganz verschiedener Art. „Ich glaube, darum rede ich"[1]; Glaube und wirkliche Buße sind Augustins Motive: wie er einst „nicht errötete, seine Lästerungen vor den Menschen auszukramen und wider Gott zu bellen", so empfindet er es jetzt als religiöse Pflicht, dies durch ein Bekenntnis wieder gut zu machen. „Siehe, Deine Barmherzigkeit ist es, zu der ich rede"[2]; „so will ich

[1]) Conff. I 5.

[2]) Conff. I 6, Anf. — Daß die Conff. Beichte, Sündenbekenntnis sind (s. Conff. I 13, II 3, III 6, IV 1, 12, 15, X 34), aber nicht im Sinne einer „krankhaft perversen Freude an Selbsterniedrigung und Selbstzerfleischung", wie ihm noch neuerdings wieder Prosper Alfaric, L'évolution intellectuelle de St. Augustin, I (1918), p. VI, vorgeworfen hat, daß vielmehr „dieses Sündenbekenntnis ganz ausschließlich nur der Verherrlichung Gottes dienen" soll, hebt Zepf S. 5ff., treffend hervor. Er verweist auf Enarr. in ps. 94, 4 (Migne P. L. 37, col. 1219), wo Augustin ausdrücklich erklärt, daß „das Sündenbekenntnis zum Lobe Gottes gehört": „denn je mehr man am Kranken verzweifelte, desto mehr lobt man den Arzt. Je mehr du also an

Dir denn bekennen, Du Herr des Himmels und der Erden, und will Dich preisen im Danke" . . .[1]) „Laß mich, ich flehe Dich an, meine Irrwege, die ich vordem gewandelt bin, jetzt in der Erinnerung noch einmal verfolgen und Dir bringen das Opfer jubelnden Dankes".[2]) So bekennt Augustin vor allem vor Gott, dem zu opfern er sich schuldig fühlt. Aber die Beichte vor Gott soll zugleich eine Predigt Gottes vor den Menschen sein: „Warum erzähle ich Dir erst so vieles? Gewißlich nicht, daß Du es durch mich erfährst, sondern ich erhebe mein Herz zu Dir und die Herzen meiner Leser, auf daß wir alle sprechen: Der Herr ist groß und hoch zu loben. Ich habe es gesagt und sage es noch einmal: aus Liebe zu Deiner Liebe tue ich es".[3]) So sollen die Confessiones nicht nur ein Bekenntnis vor Gott, sondern zugleich eine religiöse

---

dir wegen deiner Sünden verzweifeltest, bekenne deine Sünden. Denn um so größer ist der Ruhm dessen, der verzeiht, je größer die Masse der Sünden des Bekennenden war . . . denn wenn wir unsere Sünden erkennen, verkünden wir den Ruhm Gottes." — „Die Erzählung seiner Sünden", bemerkt Zepf (S. 8), „bildet nur die dunkle Folie, auf der sich um so heller und strahlender Gottes Gnadenwirken erhebt. Und so geht auch das Sündenbekenntnis immer wieder über in den Lobpreis Gottes (z. B. I 7). Die Meditation über seine Sünden ist ihm immer wieder von neuem ein Antrieb zur Verherrlichung Gottes (z. B. II 11, II 3); in feierlichem Bekenntnis preist er Gottes Erbarmungen, die ihn zum Heile geführt haben (z. B. I 15). Nach jedem Abschnitt, in dem er wieder von seinen Sünden berichtet hatte, hebt er von neuem an zum Lobe Gottes." „Und so ‚bekennt' er neben seinen Sünden Gottes Großtaten. Und auch dieses Bekenntnis wird zu einem Lobpreis Gottes. Denn wer Gottes Taten ‚bekennt', preist und verherrlicht sie." — Vgl. auch die religionsgeschichtlichen Parallelen bei Zepf S. 73f., 83/85. — Zepfs treffende Interpretation hebt die falsche Alternative auf, die H. Böhmer (Die Lobpreisungen des Augustinus, Neue Kirchl. Ztschr. 26, 1915, S. 438) aufstellt, wenn er schreibt: „Die Konfessionen sind . . . keine Beichte . . . Sie sind . . . von Anfang bis zu Ende nichts weiter als ein großes Lob- und Dankgebet . . ." Das sind sie in der Tat — aber so, daß eben auch die Beichte dem Lobe Gottes und dem Dank an Gott dient, wie es übrigens, entgegen jener Formulierung, im Grunde Böhmer selbst meint!

[1]) Conff. I 6 (s. auch IV 6, Anf.).

[2]) Conff. IV 1 (vgl. auch V 1, Anf.). — Gott für die gnadenreiche Führung das gebührende Opfer schuldigen Dankes darzubringen, ist das immer wieder hervortretende Motiv: „die Haltung des Dankgebetes war die ursprüngliche Stimmung", aus der das Werk erwachsen ist, und sie macht auch seinen „Wesenscharakter" aus (Zepf S. 4). Vgl. Zepf S. 9 und Anm. 2 daselbst, S. 61f. und Anm. 1 zu 62, S. 68 und Anm. 1 zu S. 69; auch die religionsgeschichtlichen Parallelen: S. 76, 78f.

[3]) Conff. XI 1 a. A.

Erbauungs- und Erziehungsschrift für die Menschen sein, für die Mitmenschen, denen Augustin die eigenen Erfahrungen zugute kommen lassen will. Durch Erbauung „der Guten" und Ermutigung der Schwachen möchte er zur Besserung der Menschen beitragen und gleichzeitig Gottes Lob und Preis singen.[1]) Petrarca dagegen, der keine Sünden zu bekennen weiß, sondern nur Erleichterung von psychischen Depressionszuständen sucht, die er sich vom Herzen reden möchte, und den es das größte Unglück dünkt, nicht ganz und gar nur „sich selbst gelebt" zu haben[2]), schreibt als vollendeter Individualist. Es ist viel eitle Selbstbespiegelung in seinem sog. Bekenntnis und viel krankhafte Freude am Wühlen im vergangenen eigenen Erleben[3]); daneben der künstlerische Trieb, sich vom Erlebnis zu befreien durch seine Gestaltung zu künstlerischer Form.[4]) Darum ist auch mit der Gestaltung die Sache für Petrarca abgetan: an ein lästiges und ach so unkünstlerisches Konsequenzenziehen denkt er gar nicht. Es ist eine Künstlerbeichte, von einem Künstler nur für sich allein geschrieben,

---

[1]) Vgl. besonders Conff. X 1—4, auch II 3 a. A. und IX 4. — Der Lobpreis Gottes, in dem das Dankgebet seinen spontanen Ausdruck findet, ist das Primäre; die religiöse Wirkung auf andere zunächst sekundär: „was andere dabei empfinden können, mögen sie selbst sehen", heißt es in Augustins Selbstzeugnis über die Confessionen, Retract. II 32 (C. S. E. L. 36, p. 137). Aber die großen Wundertaten Gottes müssen auch vor den Menschen verkündet werden, auf daß auch sie seine Güte erkennen und mit einstimmen in seinen Lobpreis (Conff. X 4; vgl. auch II 3, VIII 1, X 33, XI 1, etc., auch Epist. 231, 6 (C. S. E. L. 57, p. 508f.). Vgl. auch die religionsgeschichtlichen Parallelen bei Zepf S. 71f., 75, 76: „denn das ist die Pflicht des Frommen, seine Erfahrungen mit Gott nicht zu verschweigen, sondern zu Nutz und Frommen aller zu verkünden . . ." So sollen auch die Confessionen, so wie sie Augustins eigenen Geist sowohl beim Niederschreiben wie beim Wiederlesen zu Gott emporführten (Retr., l. c.), auch anderen Lesern geistigen Gewinn eintragen (Conff. XI 2). Ein Ausdruck der Gottesliebe wie ein Werk der Nächstenliebe sollen sie sein.

[2]) De cont. m. (Opp. 350), wo Petrarca deswegen klagt. Dennoch hat er, durchaus unbürgerlich und stets ohne Amt und Pflicht, als Erster jene Art von Leben geführt, welche den Satz von Ernst Troeltsch rechtfertigt, der Humanismus sei soziologisch eine parasitäre Erscheinung gewesen.

[3]) Sehr zu Unrecht will Koerting (S. 495) bei Augustin und Petrarca dieselbe Art finden, „mit selbstquälerischer Freude die innersten Falten seines Herzens" zu durchwühlen.

[4]) „Se io parlando non mi disfogo, io muoio!" „Perchè cantando il duol si disacerba" (Son. XXIII). „De'miei martiri / Dirò; perchè i sospiri / Parlando han triegua . . ." (Canz. CXXVII). „Moriar, nisi dolorem in fletum ac verba profudero. Illud me solatur . . ." (Fam. VIII 7).

nicht für ein Publikum: „Du also, mein Büchlein, wirst die Gesellschaft der Menschen fliehen und damit zufrieden sein, bei mir zu bleiben eingedenk deines Namens: denn mein Geheimnis bist du.“ „Ich will dasselbe nicht meinen anderen Werken beigezählt wissen und will keinen Ruhm davon ernten. Größeres hatte ich dabei im Sinne ...“.[1]) In ausdrücklichem Gegensatz also zu seinen anderen für das Publikum geschriebenen Büchern soll dieses nur ihm selbst gehören; — gerade diesen Beichtspiegel, der — gleich den Confessionen Augustins — erzieherisch wirken könnte, gerade den will er nur für sich allein behalten! Der Gedanke Augustins, den Mitmenschen etwas zu geben, liegt ihm fern: wenn er seine Bücher unter die Leute gehen läßt, will er nur etwas von ihnen haben, nämlich Ruhm![2])

Indeß, Petrarca hat das „Secretum“ dann „doch veröffentlicht, und im dritten Dialog schwebt ihm deutlich schon wieder der bewundernde Leser vor“![3])

So sind beider Schriften nach Bestimmung und Charakter durchaus verschieden. Petrarca schreibt nur über sich; sein Egozentrismus ist absolut. Augustin ist in allem anders: aus seinen Confessionen lernen wir außer ihm auch andere Menschen recht

[1]) De cont. m., praefatio (Opp. 331).

[2]) Vgl. Voigt S. 121 ff.

[3]) Voigt S. 142; vgl. Opp. 364: „... quas sciens sileo, ne arguar a quodam, si quis forte aurem in hos sermones nostros intulerit.“ Das selbstgefällige Bewußtsein, daß der eigene Fall in seiner Originalität, Neuheit und Eigenart etwas noch nicht Dagewesenes und gerade daher ‚Interessantes‘ sei, verläßt Petrarca eben doch nie ganz, und daher auch nicht eine gewisse Absichtlichkeit, sich ‚interessant‘ zu machen. „Egli fu il primo della scuola, a cui appartennero il Rousseau, il Byron, il Foscolo, in cui l'atteggiarsi ad originale sempre ... è stata un'arte ben intesa per far parlare di sè, un calcalo felice della più raffinata vanagloria“ (Segrè, in der „Nuova Antologia“ 167, 1899, p. 408). — Zu der Verhaltungsweise gegenüber dem Publikum bei Abfassung des „Secretum“ bemerkt E. Carlini-Minguzzi (Studio sul Secretum, 1906, p. 40 seg.), daß, ungeachtet des späteren Wechsels der Haltung, die Intentionen der Praefatio keineswegs nur vorgespiegelt zu sein brauchen („il poeta nostro ha la sincerità del momento“!); aber „in seguito vedendo che il lavoro era ben riuscito e poteva star accanto alle Confessioni del suo Agostino, sospinto dall'amor proprio e dal piacere che egli prova sempre a svelarsi nelle sue lotte intime e dal desiderio di narrare la vita sua a tutti, ... egli certo ebbe in animo di pubblicarlo ... Le contraddizioni ... sono fatti spiegabilissimi col suo carattere irrequieto, vacillante ... La sincerità nel Petrarca zampilla ...“

gut kennen. So den Bischof Ambrosius, oder den Freund Alypius; und mit welcher Liebe zeichnet er vor allem das Bild seiner Mutter Monica! Er will die Gnadentaten schildern, die Gott auch an Anderen tat: dient doch das alles gleichermaßen der Verherrlichung Gottes[1]; und wenn ein gewisser Egozentrismus im Wesen der Selbstbiographie und des Selbstbekenntnisses liegt, so schildert er doch, auch wenn er von sich selbst spricht, nicht eigentlich seine Person, sondern Gottes Werk an ihm: „Wer kann Deine großen Taten aufzählen, die er an sich allein erfahren!“[2] Das ist die Stimmung, aus der heraus er schreibt; „Gottes Barmherzigkeit an ihm“ will er bekennen.[3] Darum bricht er auch die Selbstbiographie mit seiner Taufe ab, also da, wo sie aufhört wesentlich Sündenbekenntnis und damit Gegenstand einer Beichte und zugleich von religiös erziehlichem Gehalt zu sein; mit anderen Worten da, wo es keinen ausgesprochenen Wert mehr hätte, in der Buße vor Gott und in der Belehrung der Leser fortzufahren, denn

[1] Vgl. Conff. IX 8 (über Monica): Non eius, sed tua dicam dona in eam: neque enim se ipsa fecerat, aut educaverat se ipsam. So wird auch VIII 2 die Bekehrung des Rhetors Victorinus als Gnadentat Gottes gepriesen und in aller Ausführlichkeit geschildert; so IX 7 das Wunder der Auffindung der Reliquien der Märtyrer Protasius und Gervasius — ein Ereignis, für das Augustin ebenfalls Gott Dank sagt. — „Was immer er von Gottes Wirken berichten kann, das erzählt er in den Confessionen; denn das ist ja ihr eigentlicher Inhalt“ (Zepf S. 15; vgl. auch die religionsgeschichtliche Parallele ebd. S. 87).

[2] Conff. IV 4. — „Er will eigentlich nur von Gott reden, von den Gnaden, die er ihm erwiesen hat“ (Zepf S. 6). Denn alles, was dem Menschen geschieht, und was der Mensch tut, ist ja ausschließlich ein Werk des göttlichen Gnadenwirkens, — sola gratia, ohne jegliche „cooperatio“ mit eigener virtus. Ohne Verdienst fühlt Augustin sich von Gott aus der Masse der Sünder erwählt: diese Überzeugung spricht aus jeder Seite des jubelnden Dankgebetes der Confessionen (Wundt, Zs. f. nt. Wiss. 1923, S. 202, Anm. 1). Nicht um irgendwelcher „Persönlichkeitswerte“ willen schrieb Augustin die Confessionen: „von sich aus hätte er sein Leben wohl niemals beschrieben“ (Zepf S. 9f.) — „nicht das Ich steht im Vordergrund, sondern Gott“. Wie Augustin seine innere Entwicklung sieht und darstellt, ist sie „aus der Sphäre des Subjektiven . . . ganz herausgehoben und in Gottes Allwirksamkeit verobjektiviert“ (S. 10). So sieht er sein ganzes, sein äußeres wie sein seelisches Leben als gesta Dei. Und nur weil er das — noch geheimnisvollere, noch wunderbarere — Wirken Gottes in der Seele, das er an sich selbst erfahren hat, preisen will, wird er zum Schilderer der eigenen Seelenerlebnisse (vgl. Enarr. in ps. 9, 2; Migne P. L. 36, col. 118). Vgl. auch die religionsgeschichtliche Parallele bei Zepf S. 79f. — S. übrigens oben S. 60 Anm. 1.

[3] Conff. IV 16.

„durch die Taufe“ sind dem Katholiken Augustin „die Sünden seiner Vergangenheit vergeben“.[1]

Ein weiterer charakteristischer Unterschied: Petrarca gibt in seinem Secretum keine äußere, sondern nur seine innere Lebensgeschichte. Jene hat er in dem „Brief an die Nachwelt“ gesondert niedergelegt. Seine Seelengeheimnisse sind, wenigstens der Idee nach, nur für ihn selbst. Diese Sonderung schon ist Zeichen einer überfeinerten Psyche, während Augustins unkompliziertere Natur Konfession und Selbstbiographie in Einem gibt.

Dies tut freilich auch der so ganz anders geartete Rousseau in seinen Confessionen, aber hier fehlen überhaupt jegliche Vergleichsmöglichkeiten, weil hier alles nur Gegensatz ist.[2] Es ist das Zeitalter der naturwissenschaftlichen Weltanschauung und des Demokratismus, in dem Rousseau schreibt; beide Tendenzen drängen zur absoluten Wegräumung jeglicher Schranken und Hemmungen, und der Décadent Rousseau mit seinen etwas perversen Neigungen findet an diesem plebejischen Naturalismus noch ein besonderes Gefallen. Es ist etwas von gewollter Schamlosigkeit in dieser Art, wie er sich mit voller Absicht vor dem Publikum auszieht, um nicht zu sagen prostituiert. Der gesunde Instinkt eines Augustin weiß, was er sich selbst, die zurückhaltende Diskretion eines Petrarca weiß, was sie ihrem Stande schuldig ist. Der Sohn der Bürgerin Suzanne Bernard, Ehefrau des Bürgers Isaac Rousseau[3], der „den Zwang der guten Gesellschaft nicht ausstehen kann“[4], kennt keine derartigen Rücksichten und will sie nicht kennen. Er will uns zeigen: so bin ich, indem ich so wurde; so ist die Natur. Oder vielmehr: so kann die Natur sein, in einem so einzigartig interessanten Falle wie dem meinigen.[5] Das Ich als interessanter Fall: das ist die neue Synthese von Individualismus

---

[1]) Vgl. Conff. IX 4 a. E.

[2]) Es zeugt nicht gerade von tiefem Eindringen, wenn Wilamowitz (Kultur d. Gegenw. S. 294f.) in Augustins Confessionen „recht viel Rhetorik und bewußte Selbstbespiegelung in Rousseaus Manier“ findet. — Eine thematische Vergleichung der drei Selbstbekenntnisse hat Ludwig Geiger versucht in einem Vortrag „Augustin, Petrarca, Rousseau“ (Heft 11 der Sammlung „Aus geistigen Werkstätten“, Berlin 1893; s. bes. S. 24ff.); doch kommt er dabei nirgends über Gemeinplätze und Plattitüden hinaus.

[3]) Oeuvres (Hachette, 1883) VIII, p. 1.

[4]) ib. p. 24: „ne pouvant souffrir . . . la gêne de la bonne compagnie“.

[5]) Vgl. den Eingang der Confessions.

und Naturalismus. Die Freude an der Selbstanalyse, an der Zerlegung der „Eindrücke des eigenen Gefühlslebens" in ihre „Elemente" und deren Untersuchung auf ihren „Zusammenhang" untereinander[1]), ist hier nicht nur die Freude der sich selbst interessant findenden Individualität, sondern mindestens ebensosehr das Interesse des Naturforschers und des Mediziners, insbesondere des Pathologen und Psychiaters. Überall wird den Kausalverknüpfungen nachgespürt und der Mensch als Produkt seiner natürlichen Anlage und der Verhältnisse betrachtet. Jedes ethische, geschweige denn religiöse Moment ist dabei ausgeschaltet; der Naturforscher will ganz objektiv sein: nur beobachten und das Beobachtete wiedergeben, so wie es ist und gewesen ist. Höchstens mischt sich ein gewisses ästhetisches Vergnügen ein; doch auch hier fühlen wir einen schrillen Mißklang. Der Rokokozug zu feiner Unterhaltung „neugieriger Leser"[2]), zum Anekdotenerzählen, tritt zurück gegen die naturalistische Verirrung der Freude an einem möglichst schonungslosen: nil humanum a me alienum puto — „von der Erhabenheit der Heroismus bis zur Gemeinheit eines Taugenichtses".[3]) Auch ein „Humanismus", aber ein arg demokratisierter. Der Zug zur Selbstherabsetzung läßt Rousseau sich selbst offensichtlich karikieren.[4])

Der tiefste Gegensatz zwischen Augustins Confessionen und Petrarcas Sercetum liegt aber darin, daß jene einen ausgesprochen religiös-ethischen Charakter tragen, der Petrarcas wesentlich ästhetisch-rhetorischem Kunstprodukt im tiefstem Grunde abgeht. Er bestellt sich den hl. Augustin, damit der ihm eine „Strafpredigt" halte, und dann legt er den Inhalt dieses Gespräches nieder, um „die Süßigkeit, die er das erstemal dabei genoß, so oft es ihm beliebe, aus der Lektüre desselben von neuem schöpfen zu können".[5]) Auch die Strafpredigt, die er sich selbst halten läßt, ist für Petrarca nur eine literarische Form, die er ästhetisch genießt. Es ist sehr charakteristisch, wie er im Verlauf des Gespräches einmal die Frage aufwirft, was das sei, das ihn nicht vorwärtskommen lasse; er erhält zunächst keine Antwort darauf, und als er die Frage wiederholt, gibt Augustin ihm eine Antwort, die ihm nicht stichhaltig scheint; aber dieses Ausbleiben einer befriedigenden Antwort be-

[1]) Vgl. p. 11. [2]) p. 13. [3]) p. 26.
[4]) Vgl. z. B. ebd. [5]) De cont. m. I; Opp. 331.

unruhigt Petrarca nicht weiter: man merkt, wie wenig es ihm mit seiner Frage innerlich ernst war. Sie hatte nur den rhetorischen Zweck, der gewünschten Fortführung des Dialogs zu dienen.[1]) An einer anderen Stelle klagt er über seine Abhängigkeit; Augustin hält ihm das Beispiel Julius Cäsars entgegen, worauf Petrarca sich für so überzeugt erklärt, daß er jene Klage fernerhin nie mehr erheben wolle. Auch dieses rasche Sichüberzeugen ist natürlich nur Rhetorik. Nun hat man freilich auch Augustins Confessionen unsympathische Rhetorik und Theatralik vorgeworfen.[2]) Aber solch eine Beurteilung verkennt eben, daß hier nicht das Ich, sondern Gott der Punkt ist, um den alles kreist, verkennt, daß dies Werk ein Hymnus ist[3]), und daß auch der Schmuck der Sprache — dieser hymnischen Sprache — daß diese ganze „Kunst" der Rede nur dazu dienen soll, Gott „ein würdiges Geschenk darzubringen".[4]) Die tiefe sittliche Ehrlichkeit Augustins sollte jedenfalls niemand verkennen: sie ist ebenso offenkundig wie Petrarcas völlige sittliche Passivität.[5]) Petrarca hat nie eine Bekehrung durchgemacht wie Augustin[6]), nie eine innere Wiedergeburt erlebt: er bleibt ewig der Romantiker, der nie Ernst macht. Seine „Bekehrung"[7]) ist nur — Wendung zur Philosophie: eine rein intellektualistische Wendung, die praktisch unfruchtbar bleibt. Er läßt sich eine Bußpredigt halten, aber einen Antrieb zum Handeln,

---

[1]) Ib., Opp. 338.

[2]) Voigt (S. 85) spricht „von dem Hange, der Augustinus zum Schauspielen zog", und der „ihn verleitet" habe, „sein Herz zur Bühne zu machen und vor einem Publikum seine Conversion darzustellen": auch darin will er eine Artverwandtschaft zwischen Augustin und Petrarca erkennen. — Dieselbe Auffassung der Confessionen Augustins noch neuerdings bei Reitzenstein, Augustin als antiker und mittelalterl. Mensch (Vorträge d. Bibl. Warburg 1922/23, I), S. 51f. [3]) Vgl. Zepf S. 64ff.

[4]) Zepf S. 67. Dabei erscheint, wie Zepf (S. 85f., 105) anderweitig religionsgeschichtlich belegt, die Redekunst als Gottes eigene Gabe, von der man spendet. — Die Forderung des „würdigen" Ausdrucks kehrt auch im Mittelalter verschiedentlich wieder; vgl. z. B. Lupus: „ut digna memoria digno sermone scribantur" (Vita Wigberti 836; MGSS XV, 1, p. 37).

[5]) Vgl. oben S. 65 Anm. 3.

[6]) Vgl. oben S. 59 Anm. 1. — Kraus S. 460: „Das Secretum kann nicht, gleich den Confessionen des hl. Augustin, als das Bekenntnis eines Bekehrten ... aufgefaßt werden"; E. Carlini-Minguzzi S. 156: „in lui non è conversione alcuna".

[7]) Eine „Bekehrung" im Sinne der — heidnischen Antike! Vgl. Heidel, D. Bekehrung im klassischen Altertum, Ztschr. f. Religionspsych. III, 1910, S. 395ff.

an sich zu arbeiten, anders zu werden, entnimmt er ihr nicht: er meint offenbar — wie Schopenhauer, mit dem er überhaupt manche Ähnlichkeit hat, — anders werde man nie.[1]) Die ethischen Probleme sind ihm nur teils ein 'Anlaß'[2]) zur Selbstbespiegelung, teils ein Stoff, an dem die Eloquenz sich erprobt, teils ein gutkleidender Philosophenmantel. Ein predigender Moralphilosoph, der sich „selber nicht hört"![3]) Wollen das habe ich wohl, aber vollbringen das Gute, das finde ich nicht, heißt es bei Paulus; so könnte Petrarca kaum sprechen, denn er ist kaum ein Wollender.[4]) Aber was der Lateiner sagt: „video meliora proboque, deteriora sequor", das steht nicht zufällig am Schlusse eines der Gedichte seines Canzoniere[5]): denn das Gute sehen und billigen, das war ja

---

[1]) De cont. m. (Opp. 338): „licet utique post lachrymas revertar ad solita . . . ut nunc usque nil ista mihi cogitatio praeter molestias terroresque pariat, ego autem idem sim adhuc, qui fueram prius".

[2]) Dieser „Okkasionalismus" (im Sinne von Carl Schmitt), dem alles Objektive nur 'Objekt' subjektiver 'Neigungen' ist, ist echt — romantisch! (Vgl. auch unten S. 76 A. 5, S. 91 A. 2, 3, S. 92 A. 1 a. E.)

[3]) De cont. m. III (Opp. 369): „Quid tibi prodest dulciter aliis canere, si te ipse non audis", läßt er sich von Augustin sagen. Den Widerspruch zwischen Worten und Taten, den er Cicero vorwirft (Fam. XXIV 3, sowie Praefatio zu den Fam., Fracassetti vol. I, p. 25) — er rede wohl sehr schön von den Tugenden und den stoischen Grundsätzen, befolge sie aber nicht —, findet er auch bei sich selbst wieder, wenn er sich durch seinen Augustin (De cont. m. II; Opp. 350) hinweisen läßt auf das „monstrum illud execrabile litteratorum passim flagitiosissimos . . . greges . . . de arte vivendi multa licet in scholis disputentur, in acta paucum converti", und wenn er (ib. III; Opp. 363) seinen Augustin ganz offen auf den Widerspruch zwischen seiner Lehre und seinem Leben den Finger legen läßt: „Cogita, quantum professio tua discordet a moribus". Vgl. dazu die Selbstapostrophierung Fam. VIII 7 (Fracassetti I 437f.) und Fam. XVI 14 die Selbstoffenbarung des Humanistenherzens, das mehr nach dem Ruhm der Eloquenz trachtet als nach einem tugendhaften Leben. — Wolf (S. 67) spricht zu Unrecht von einem bei Petrarca „mit elementarer Gewalt zum Durchbruch" kommenden „ethischen Willen", während er sich doch nur „als Ethiker gibt" (S. 68), dabei aber selbst stets der romantische Stimmungsmensch bleibt. Schon Dilthey (S. 20f.) hat von „seiner moralischen Statur, die nicht allzu gewaltig war", gesprochen und von „der idealischen Form des modernen Weisen, in der er sich ausstaffierte", und „vom Theaterapparat".

[4]) In De cont. m. I (Opp. 334) läßt Petrarca selbst sich von seinem Augustin kennzeichnen als einen, der „eben nicht gewollt hat". („Fr.: Quotiens dixi, me ulterius nequivisse! Aug.: Quotiensque respondi: imo verius voluisse!")

[5]) Canzoniere, CCLXIV (Scherillo p. 322). Sehr charakteristisch, wie das Gespräch „De cont. m." endet (Opp. 369): Petrarca „sieht ja wohl ein,

Sache nicht des sittlichen Menschen, sondern des Moralphilosophen.

Und ebensowenig wie das Dokument eines sittlichen Charakters ist das Secretum das Dokument einer religiösen Natur. Nicht Gott und das, was über der Welt ist, steht im Mittelpunkte von Petrarcas Dichten und Trachten, sondern die irdische Welt selbst und der Mensch in ihr. Nicht nur daß diesem haushälterisch-sparsamen, nüchternen Rechner nichts ferner lag als Schwärmerei und Ekstase, daß diesem Rationalisten und Intellektuellen nichts fremder war als irgendeine Art von Mystik[1]), — er kennt die Religion als höchste, das ganze Leben bestimmende Herzensangelegenheit überhaupt nicht. In den Dialogen „Über die Heilmittel wider Glück und Unglück" wird in gleicher Weise „über alle Werte des Daseins, über Tod und Zahnschmerzen, über wahre Religion und Ball- und Würfelspiel, über die Hoffnung auf ein ewiges Leben und über korinthische Vasen gesprochen."[2]) Wie unsäglich arm

daß —" (non ignarus), aber er „vermag nicht —" (sed ... non valeo); und Augustin konstatiert: „voluntatem impotentiam vocas." — „Moralischen Pessimismus" mag man das sehr wohl nennen — aber eben weil er zum „Überwinden" der Triebe unfähig ist; und „augustinisch" ist hier ganz und gar nichts: die diesbezügl. Bemerkung in dem Aufsatz von H. Nachod und P. Stern in Ilbergs „Neuen Jahrbb." (1927, S. 178) ist völlig abwegig. Die „anemica snervata facoltà volitiva" Petrarcas (Carlo Segrè in der „Nuova Antologia" vol. 167, 1899, p. 406) kann man Augustin gewiß nicht nachsagen. Ein höchst ‚unmoderner' Mensch, überwand er in konsequentem innern Ringen die Anwandlungen von Lebensekel und Todesfurcht (s. oben S. 62 A. 5, 6), von unruhigem Umhergetriebenwerden (oben S. 63 A. 3, 4) und Sichkrankfühlen (oben S. 64 A. 2); der typisch ‚moderne' Romantiker Petrarca hingegen — eine „romantische" Natur im Sinne der Charakteristik von Carl Schmitt —, dieser Mensch, bei dem eine feinste Sensibilität für alles sich verbindet mit einer quälerischen Unfähigkeit, sich für irgend etwas zu ‚entscheiden', bleibt ewig verstrickt in seine Krankheit. Und so bleiben unüberwindbar auch seine pessimistischen Stimmungen, die Stimmungen des Lebensüberdrusses und des Weltschmerzes.

[1]) Unverständlich ist das Urteil von Hefele (in seiner Petrarca-Auswahl bei Diederichs, Einl. S. XXXV): „Seine Religiosität war eine durchaus innerliche, lebendige, nicht frei von leisen mystischen Regungen." Treffend dagegen Gothein (Die Weltanschauung der Renaissance; Jahrb. d. Freien Dt. Hochstifts 1904, S. 115): mit der Mystik habe Petrarca „nicht mehr als mit der Scholastik zu tun; seinem skeptischen Geiste ist jede Schwärmerei verdächtig". Vgl. auch W. Rehm, Dt. Vjschr. f. Litt. wiss. u. Geistesgesch. V, S. 439.

[2]) Hefele in seiner Petrarca-Auswahl der Sammlung „Die Religion der Klassiker", Einl. S. 17.

an religiösem Gehalt sind alle seine Dialoge gegen das eine Gespräch, das Augustin mit seiner Mutter vor deren Ende führte.[1]) Da ist mystisches Sicheinsenken in Gott, da sind zwei Menschen, die imstande sind, zu „vergessen, was dahinten ist", und sich einem Höheren völlig hinzugeben; wir sehen sie beide, allein, an ein Fenster gelehnt von dem in stiller Zurückgezogenheit liegenden Hause auf den Garten hinausschauen — unwillkürlich verlegen wir die Szene auf einen Abend —, um in traulich-liebem Gespräch künftige Herrlichkeiten zu schauen, sehnsuchtsvoll den Mund öffnend, um, vom göttlichen Quellwasser besprengt, recht fähig zu werden zum Betrachten; dann erheben sie sich in glühender Sehnsucht und durchwandeln im Geiste Erde und Himmel und reden und sehnen sich nach Gottes Weisheit, bis sie diese leise berühren mit dem vollen Schlage des Herzens; sie seufzen, die Seele schweigt und erhebt sich über den Gedanken ihrer selbst; alles Zeitliche lauscht der Musik des Ewigen; dann hört die Seele Gott selbst, nicht im Gleichnis; und dem sich ganz hingeben, das ist Seligkeit. So reif ist Augustins Religiosität, daß, ungeachtet ihres stets wachen Sinnes für Sittlichkeit und Handeln, auch für solch tiefes mystisches Schauen Raum in ihr ist. Die sentimentale Beschaulichkeit Petrarcas dagegen vermag zwar sich selbst in allem zu bespiegeln, sich zum Gegenstand dichterischer Gestaltung und philosophischer Reflexion zu machen, aber sein Ich kann sich nie im Schauen Gottes verlieren, weil es nie sich selbst vergessen und darum nie sich hingeben kann.

Was ist der Gott des „Secretum"? Nicht die Allmacht. Natürlich leugnet Petrarca sie nicht, aber er fühlt sie auch nicht. Dieser Mann, der, wenn er die Astrologie ablehnt, nicht wie Augustin[2]) an deren „Gottlosigkeit" denkt, sondern als Mann der Aufklärung urteilt und als Menschenkenner, der sofort die psychologische Wurzel dieses Aberglaubens entdeckt[3]), dieser Mann „haßt das übermütige, grausame, blinde Glück, das mit uns Menschen nach Gefallen spielt" und „jene Tücke des stiefmütterlichen Schicksals",

---

[1]) Conff. IX 10.

[2]) Conff. VII 6, Anf.

[3]) De remed. I 112 (Opp. 94ff.). Vgl. Voigt S. 72f. Als Gegner jeder Art von Aberglauben und Vertreter einer natürlichen Welterklärung zeigt sich Petrarca in Rer. memorand. lib. IV, cap. 2—9.

unter der er leidet, und läßt selbst seinen Augustin von „dem Imperium der Fortuna" und von der „Härte" ihrer Herrschaft reden.[1])

Aber sein Gott ist auch nicht die Gnade. Wenigstens nicht die Gnade als Erlebnis — in der Stimmung der acedia sieht er „keine Hoffnung auf Erbarmen"[2]), — sondern höchstens als letzte Zuflucht, wie er es in jenem Sonett schildert, das mit den bezeichnenden Worten beginnt: „Io son si stanco", „ich bin so müde".[3])

Und Gott ist ihm auch nicht die Tugend. Die Tugend, die er im Munde führt, trägt antike Züge, wie auch sein Augustin nicht im Gewande des Kirchenvaters, sondern im tuskulanischen Gewande Ciceros erscheint, den Blick auf „die anderen Menschen" gerichtet, nicht auf Gott[4]), — auf „anderer Menschen Schiffbruch", den es vom „sicheren trockenen Ufer" aus zu „betrachten" gilt, um dann, wenn man „das jammervolle Klagen der Ertrinkenden ruhigen Herzens hört, eine tiefe Freude zu empfinden über das eigene, aus so vielen Gefahren errettete, festbegründete, sichere Glück".[5])

---

[1]) De cont. m. II; Opp. 348, 350. In den Epp. metr. erscheint fort und fort das Glücksrad, das Gaukelspiel der launischen Fortuna, das neidische und ränkevolle Schicksal, die Willkür des Zufalls. Besonders beachtenswert die Stelle I 14, wo Petrarca die Möglichkeit offen läßt, daß die Pest — statt eine Schickung Gottes zu sein — auf die „sola iniuria coeli" zurückzuführen sei — „natura variante vices". Vgl. auch Sen. VIII 3 Frac. — Dabei weiß Petrarca da, wo er gegen die Astrologen polemisiert, recht wohl, daß — nach der Heiligen Schrift — wir unser Schicksal aus Gottes gerechter Hand empfangen, daß es also ein unverdientes Geschick, ein blindes Fatum, nicht geben kann: De remed. I 112 (Opp. 95: Berufung auf die einstimmige Ansicht der sacri doctores, Ambrosius, Augustinus usw.; 96: „non quid astra ..., sed astrorum creator ac regnator sanxerit"); Sen. I 6. — Alfred Doren hat (Vorträge d. Bibliothek Warburg 1922/23 I, S. 71—144) die Fortunaidee, von der Antike ausgehend, durch Mittelalter und Renaissance hindurch verfolgt. Für den der auf Petrarca folgenden Generation angehörenden Salutati vgl. mein Buch „Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal", wo neben der synkretistischen Assimilierung der Fortunavorstellung an den christlichen Providenzglauben (s. bes. S. 73 Anm. 1) doch auch das Bewußtwerden der Spannung und der inneren Unvereinbarkeit zwischen dem metaphysischen Pessimismus des Fortunaglaubens und dem metaphysischen Optimismus des Glaubens an die göttliche Vorsehung (s. S. 70, auch S. 238 A. 6) sichtbar wird. (Vgl. auch ebd. S. 46, 68—71, 283—285.)

[2]) De cont. m. II; Opp. 348.

[3]) Canzoniere, LXXXI (Scherillo p. 117).

[4]) De cont. m. II (Opp. 348), III (368).

[5]) De cont. m. II (Opp. 352). Vgl. auch Epp. metr. I 7 (v. 32f.), II 19 (v. 82ff.).

Diese „Tugend“ ist Moralphilosophie, ist ein Wissen von der Tugend und ein Reden über die Tugend. „Es ist kein Zweifel, daß diese deine verkehrte Ansicht die Ursache ... deiner Seelenkrankheit ist,“ so läßt er sich von Augustin belehren.[1]) Eine verkehrte Ansicht als Ursache seelischen Leidens, die Widerlegung jener Ansicht als seelisches Heilmittel, das ist ganz im Sinne des sokratisch-stoischen Standpunktes, der die Ethik intellektualistisch betrachtet.[2]) Intellektualismus und Rhetorik — die zusammen die Moralphilosophie ausmachen — sind die Mittel, mit denen Petrarca alles Ethische in sich erstickt: mit gut ausgedachten Theorien und wohlgesetzten Worten wird der Wille betäubt und benebelt. Nicht der sittliche Wille, sondern die Vernunft, diese „Tugend“ des Stoikers, wird auf den Thron erhoben, — entspricht doch die innerweltliche Tugendlehre des Stoizismus Petrarcas Art ungleich mehr als die Ethik des Christentums. Man lese in seinem „Secretum“ etwa das Kapitel von der Eitelkeit der irdischen Güter.[3]) Es ist ausschließlich erfüllt vom Geist antiker Philosophie, — ein äußerster Gegensatz etwa zu der (ein wenig späteren) noch ganz vom Geist mittelalterlicher Askese erfüllten Schrift des Humanisten Salutati „De saeculo et religione“.[4]) Die natürliche menschliche Schwäche, das Unvermögen des Menschen und die Hinfälligkeit alles Menschlichen ist Petrarcas Thema, und die Beweisführung bleibt durchaus auf dem Boden der Erde. Die sich ergebende Lehre heißt: nicht das Herz hängen an das Irdische; aber der Hinweis auf das Transzendente, das Himmlische, und damit die spezifisch christliche Note fehlt. Das letzte Wort hat — Horaz. Selbst von seinem Beichtvater Augustin läßt Petrarca sich nur Weltweisheit predigen.[5]) Das „höchste Glück“ auf Erden ist das Hauptthema dieser Diskussion, die nicht etwa um die Frage des Wertes dieses

[1]) De cont. m. II; Opp. 349.

[2]) Vgl. auch De ignor. II (ed. Capelli, p. 28).

[3]) De cont. m. II; Opp. 340f.

[4]) Vgl. meine Schrift „Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung usw.“, S. 33f.

[5]) Dabei gelten die stoischen Grundsätze, „qui morbos animorum radicitus se vulsuros spondent“, als das absolute Ideal; wer sich zu ihrer Höhe „nicht erheben kann“, „begnüge sich mit dem, was die peripatetische Schule zu bieten vermag“: De cont. m. II, Opp. 346. In Übereinstimmung mit diesen ethischen Maximen erscheint auch die „coelestis doctrina Platonis“ (ibid.).

„höchsten Glückes" geht (der wird von keinem der beiden Sprecher bestritten), sondern nur um die Frage der Erreichbarkeit und Dauerhaftigkeit des Erdenglückes.[1]) Diese philosophische Reflexion über die Vergänglichkeit alles Irdischen ist es, die Petrarca auf den Todesgedanken führt[2]), auf den Gedanken an die „letzte Stunde". „Wir vergehen auf immer", läßt er Augustin aus Horaz zitieren: der Mensch ist ebenso vergänglich wie die anderen Dinge der Natur.[3]) Das Grab ist „unser letztes Haus", unsere „ewige Wohnung"; und als „ein Mensch von Vernunft", als ein „Philosoph" sich zu erweisen, mahnt dieser Augustin: die Philosophie, nicht der Blick zum Himmel, soll zur „Verachtung des Irdischen" erziehen; und nicht auf Bibel und Kirche wird verwiesen, nicht auf die göttliche Offenbarung, sondern auf die Stimme des eigenen Innern, die „Mahnungen der eigenen Seele": das ist „der Geist, der dich ruft".[4])

Innerweltlich wie Petrarcas Erkenntnis ist auch seine Sehnsucht. Sie heißt Glück, nicht Seligkeit. Nicht: wie kann ich selig werden, sondern: wie werde ich glücklich, stellt er die Frage.[5]) Er

[1]) De cont. m. II, Opp. 348f. [2]) ib. III, Opp. 362ff. [3]) ib., 368.

[4]) ib., 369. Im II. Dialog (350f.) läßt sich Petrarca von Augustin geradezu Anweisungen geben, wie man — nämlich die Philosophen! — lesen solle, um den rechten sittlichen Nutzen davon zu haben; der Gedanke an eine Verweisung auf die Quellen des Glaubens, statt auf die der Philosophie, bleibt völlig außerhalb des Kreises der Erwägungen! Diese sind vielmehr völlig beherrscht von der (durch Ciceros Tusculanen — vgl. lib. I: „De contemnenda morte" — vermittelten) sokratisch-platonisch-stoischen Einstellung, für die das Nachdenken über den Tod und die Vorbereitung auf ihn durch ein den Ergebnissen der Reflexion entsprechendes vernunftgemäßes Leben die Grundforderung an den wahren Philosophen ist. „Tota philosophorum vita commentatio mortis est", zitiert Petrarca (De cont. m. III; Opp. 368) aus den Tusc. („Vestram autem quam vitam dicitis, mors est", heißt es im Somn. Scip.) — Rein antikisch sind auch die Betrachtungen über den Tod Fam. III 10 (Fracassetti I 159ff.).

[5]) Vgl. besonders De cont. m. I, Opp. 333f. Vgl. auch die Praefatio zu De remed., die wie von einer Selbstverständlichkeit davon ausgeht, daß der einzige geistige Halt in den Wechselfällen des Lebens nur bei der Moralphilosophie im Sinne der Alten zu finden sei. Und so ist es ja denn auch die „Ratio", die er in den „Dialogen" des Werkes jeweils ihre Antworten an „Gaudium" und „Spes" (im I.), an „Dolor" und „Metus" (im II. Buch) erteilen läßt. Vgl. auch W. Rehm a. a. O. S. 435, 440. — Indem die stoische Ethik Lebenskunst sein will, die den Menschen von der Unruhe der „Leidenschaft" (auf dem Wege der „Vernunft" und „Tugend") befreien und ihm das Glück der Seelenruhe geben will, ist ihre Umbiegung ins Hedonistische von vornherein nahegelegt — wodurch sie

will nicht „ein Spielball sein des unbeständigen Glücks"[1]; was er sich wünscht, sind „ein paar Jährchen stillen bescheidenen Lebens, so mir die Götter verleihen," — ein horazisches Ideal, mit horazischen Worten ausgedrückt[2], — und Muße für das „Studium der edlen Wissenschaften".[3] Wohl lehnt er das Streben nach „irdischem Glück" ab[4], aber was wünscht er sich im Gegensatz dazu? „Jene Ruhe und Heiterkeit der Seele, die ich für das größte Glück halte". Es ist das philosophische Glück im Sinne Horazens, das dieser ganz innerweltlichen Natur schon wie etwas Überirdisches scheint.[5] „Nach einem Leben auf stürmischem Meer im ruhigen Hafen zu streben"[6], ist all sein Wunsch.[7] Das Bild vom stürmischen Meer und dem ruhigen Hafen, das stereotype mittelalterliche Bild für Welt und Jenseits, ist hier ganz verirdischt: der ruhige Hafen, in dem man zu landen wünscht, ist auf die Erde verlegt.

Und so ist auch der Weg, der zum Ziele führen soll, sehr irdisch geworden: Vernunft, Gleichmut, humanitas. „In die Festung seiner Vernunft sich zurückziehen"[8], gleichmütig sein[9] — nicht demütig —, nach der Vernunft sein ganzes Leben einrichten[10], das ist der der Weisheit letzter Schluß, denn nur der „verdient den Namen Mensch, der seiner Vernunft gemäß lebt".[11]

Petrarca ist im Grunde immer der Ciceronianer geblieben, der Augustin einmal war — ehe er, über den Neuplatonismus, zum Christentum gelangte. Petrarcas Standpunkt entspricht also einem — und noch nicht einmal dem letzten — vorchristlichen Stadium in der Entwicklung Augustins: jenem Stadium, da auch ihm die „vita beata" als ein philosophisches Ideal vorschwebte[12], und in seinen Schriften „noch kein Wort" von Gottes Gnade[13] zu finden ist. Ganz anthropozentrisch[14] ist ihm auf dieser Stufe

---

sich einer Persönlichkeit wie Petrarca besonders empfehlen mußte! Vgl. meinen Aufsatz in der Dt. Vjschr. f. Litt.-Wiss. u. Geistesgesch. Bd. 5, S. 465f.

[1]) De cont. m. II, Opp. 349, sowie oben S. 79 Anm. 1.

[2]) De cont. m. II, Opp. 349.

[3]) ib. 350: „studium bonarum artium".

[4]) Vgl. Dt. Vjschr. a. a. O. [5]) De cont. m. II, Opp. 349.

[6]) ib. I, Opp. 338. [7]) Ebenso II, Opp. 349.

[8]) ib. 348: „in arcem rationis evado".

[9]) ib. 349: „aequanimiter". [10]) ib. I, 336f. [11]) ib. 337.

[12]) Zepf S. 18 u. Anm. 3 das., S. 23. [13]) Zepf S. 19. [14]) S. 21.

seiner Entwicklung die „vita beata“ dasjenige Leben, welches der ratio entspricht, die als göttlich angesehen wird, die allein alle Wahrheitserkenntnis vermittelt, und die auch von aller Todesfurcht befreit.[1]) Die ratio ist's, die hier den Unwert aller irdischen Güter, alles Überflusses, alles Reichtums, erkennen läßt[2]); von ihnen — von allem, was „Welt“ heißt, — kehrt der „Weise“ sich ab in stoischer Gelassenheit, um zur inneren „Freiheit“ zu gelangen.[3]) Dafür den Geist zu schulen aber sind die artes liberales geeignet.[4]) Das ist der Standpunkt des „Hortensius“ und der Standpunkt des jungen Augustin.[5]) Aber auf diesem Standpunkt blieb Augustin eben nicht stehen — er erfuhr die Ohnmacht des Menschen, dem Gott nicht seine „Hilfe“ zuteil werden läßt,[6]) — bis er auch diese Stufe (die immer noch voraussetzt, daß der erste Schritt vom Menschen ausgeht[7])) überwand und jenen Standpunkt der Confessionen[8]) erreichte, wo die „vita beata“ nicht mehr orientiert ist an dem philosophischen Ziel vernünftiger Wahrheitserkenntnis, sondern Leben in Gott bedeutet.[9]) Die Erkenntnis der Wahrheit ist hier nur noch Gnadengeschenk[10]) — in der ratio wird die Gefahr der Verführung[11]), in der Wissenschaft die Gefahr einer Versuchung zur Eitelkeit[12]) erkannt. An die Stelle der ratio ist der Glaube getreten.[13]) Wir selbst vermögen nichts — Gott allein wirkt alles.[14]) Wenn der „moderne“ Mensch der ichbetonte Mensch ist, dann ist Augustin, ist der Augustin der Confessionen gewiß das genaue Gegenteil solcher „Modernität“.[15]) Und wenn er in der Renaissance „Mode“ wurde, so nur, weil man ihn in gewissem Grade psychologisch[16]) als verwandt empfand, aber nicht etwa wegen irgendeiner charakterologischen oder gar ideologischen Verwandtschaft.

Wenn man aber so wenig spürte, welche Welt zwischen dem

---

[1]) Zepf S. 23f. [2]) S. 25. [3]) S. 25f. [4]) S. 27.

[5]) Darüber, wie für den Augustin dieser Entwicklungsstufe Ciceronianismus und Manichäismus sich vereinten, vgl. Holl (a. a. O. S. 5): „Der Manichäismus gab sich zugleich als eine richtige Philosophie. Er stützte seine Weltanschauung . . . auf Vernunftgründe.“ Vgl. auch Reitzenstein a. a. O. S. 34 und Anm. 6 das. — Zur Entwicklung des Verhältnisses von autonomrationalem, wissenschaftlich-philosophischem Denken und religiösem Glauben bei Augustin vgl. Reitzenstein S. 43 (und Anm. 20 das.) bis S. 46; s. auch S. 49f., 55f. [6]) S. 29, 31; vgl. 19. [7]) S. 54. [8]) Conff. X 20, Anf.

[9]) Zepf S. 34, 44. [10]) Zepf S. 33. [11]) S. 16. [12]) S. 17. [13]) S. 58.

[14]) S. 20f., 58f., 81, 95. [15]) Vgl. oben S. 60 Anm. 1. [16]) S. 96.

theozentrischen Standpunkt des Augustin der Confessionen und der eigenen anthropozentrischen Weltanschauung lag, — wenn man das so wenig spürte, daß man den bekehrten Christen der Confessionen unbewußt umdeutete in den ciceronianischen Philosophen[1]), so ist eben solch epochales Mißverständnis ein Dokument des fundamentalen Geisteswandels. Augustins Weg war der von der antiken Philosophie[2]) zum Christentum — vom Glauben an die virtus zur Hingabe an die gratia.[3]) Das von Augustin durch die Bekehrung überwundene Stadium des Glaubens an die virtus ist nun der Standpunkt des stets unbekehrt bleibenden Petrarca.[4]) Die Welt „seiner Philosophen und Dichter" — das ist seine „Heimat". Indem er auf ein Werk wie Augustins „De vera religione" stößt, fühlt er sich wie jemand, der eine terra „ignota" berührt — bis er bemerkt, daß „die darin vertretenen Ansichten großenteils philosophischer Natur sind und sich an Plato und Sokrates anschließen", und bis er auch die Anknüpfung an Cicero darin gefunden hat.[5])

Petrarca meint hier eine völlige Übereinstimmung zu finden[6]):

---

[1]) Von seinem Augustin läßt Petrarca sich (De cont. m. I; Opp. 334) antworten: „postquam plene volui, ilico et potui . . . (et) transformatus sum in alterum Augustinum". Augustin erscheint hier als der „betrachtende" — Philosoph, der die Ergebnisse seines eigenen vernünftigen Nachdenkens, seiner eigenen reflektierenden Erkenntnis („alta . . . meditatio . . . ante oculos congessit") durch eigenes Wollen und eigenes Können in eigene Tat umsetzt! Die ‚Bekehrung' Augustins, seine „Umwandlung zu einem andern Augustinus", erscheint durchaus als ein Ergebnis von — ratio und virtus! Es ist der Reflex des eigenen Sehnens Petrarcas, der hier auf die Figur Augustins fällt; und jenes Sehnen geht eben nicht auf die Erlangung der Gnade Gottes, sondern auf das eigene — Wollenkönnen: auf Befreiung von der Romantikerkrankheit der Entschlußunfähigkeit.

[2]) Nicht von „der Antike" schlechthin, sondern eben von der antiken Philosophie; vgl. Zepf S. 21, Anm. 2.

[3]) Vgl. Zepf S. 18ff. [4]) Vgl. oben S. 59 Anm. 1 und S. 75 Anm. 6.

[5]) De cont. m. I, Opp. 339.

[6]) Fam. II 9 (Fracassetti I 121f.) sucht er zu zeigen, daß Augustin selbst ja den Dichtern und Philosophen stets treu geblieben sei, insbesondere Plato und Cicero, woraus sich ergebe, daß zwischen diesen Philosophen und dem Christentum kein Gegensatz bestehe, daß ihre Schriften vielmehr geeignet seien, zum Christentum hinzuleiten. Siehe auch Fam. XXI 10 (Fracassetti III 85f.). Zu Petrarcas 'Platonismus' vgl. übrigens das treffende Urteil W. Rehms, a. a. O. S. 439: „Platonisches Gut . . . ist, soweit er es überhaupt kannte und verstand, bei ihm nicht sehr durchgeistigt, — es wird sehr diesseitig gefaßt".

augustinisches, ciceronianisches, ja horazisches Denken — das alles liegt für ihn in ein und derselben weltanschaulichen Ebene. Aber eben dies, daß für ihn in einer Ebene liegt, was doch durch Welten voneinander geschieden ist, — eben dies bekundet die epochale geistige Umstellung. Indem die christliche Frömmigkeit, mit der Petrarca ganz gewiß weder äußerlich noch innerlich ‚brechen' wollte, von platonisch-stoischer oder peripatetisch-epikuräischer Lebensphilosophie durchsetzt wird, wird sie zersetzt von der Infektion durch diesen Fremdkörper: sie wird — ‚humanisiert', d. h. ins Menschliche, Irdische herabgezogen, sie wird zu einer Bildungsreligion eudämonistischen Gepräges.[1]) Das ist die weltanschauliche „Wiederbelebung des klassischen Altertums". Der christliche Hintergrund bleibt bestehen, aber — er wird eben mehr und mehr zum ‚Hintergrund', der ziemlich ‚neutral' wirkt. Man läßt ihn — sogar mit einer gewissen Absichtlichkeit! — stehen; aber eben diese Absichtlichkeit ist verdächtig. Die eigentliche Szene spielt sich auf einer Bühne ab, für deren Wirkung jener traditionelle Hintergrund durchaus irrelevant und indifferent geworden ist.[2]) Man hat den Sinn und das Verstehen verloren für das,

---

[1]) In diesem Sinne ist es richtig, wenn E. Carlini-Minguzzi (l. c., p. 141) dem Moralphilosophen Petrarca seinen Platz „zwischen Cicero und Seneca" anweist. Nur muß man sich dabei Petrarcas eigenen Bekenntnisses zum Eklektizismus erinnern: „nunc peripateticus, nunc stoicus sum, interdum accademicus; saepe autem nihil horum" (Fam. VI 12). Dieser Eklektizismus ist bei ihm weitgehend Stimmungssache: der Romantiker ist immer Eklektiker. — Dagegen ist Heinrich Schmelzers (Petrarcas Verhältn. zur vorausgehd. christl. Philos., Bonn 1911, S. 67) Polemik gegen die Auffassung der Carlini-Minguzzi ein sehr unglücklicher Versuch apologetischer ‚Rettung'. Es handelt sich bei Petrarca nicht um einen nur „hier und da" hervortretenden „Gegensatz zur christlichen Philosophie", der „nicht hoch anzuschlagen" wäre, sondern um das Grundgefühl eines Menschen — das freilich in seelischen Tiefen verankert ist, zu denen eine an der Oberfläche der theoretischen Ansichten und vertretenen Doktrinen herumplätschernde, ebenso harmlose wie unergiebige Darstellung wie diejenige Schmelzers niemals vorzudringen vermag. Wer die dritte Dimension überhaupt nicht sieht, der mag sich allerdings mit jenen rein quantitativen, aus der Aufteilung einer Fläche sich ergebenden „Feststellungen" von „Konkordanzen" begnügen, mit denen im Grunde — gar nichts gesagt ist!

[2]) Das verkennt Ernst Walser vollständig. Seinem Aufsatz im Archiv für Kulturgeschichte XI hat Eppelsheimer im darauffolgenden Bande (XII, 1916, S. 364f.) entgegengehalten, er sehe Petrarcas Frömmigkeit zu mittelalterlich, weil er sich in der Hauptsache auf „De ignor." beziehe, das, 1368—70 verfaßt, „in die bigotte Spätzeit Petrarcas" falle. Daß indes

was „Gnade“ bedeutet; „Vernunft“ heißt die Göttin, welche die Stunde regiert. Die ratio hat „das entscheidende Wort . . ., göttliche Kräfte werden nur als Hilfstruppen, wenn der Kampf des Lebens für die Ratio zu hart wird, herangezogen“.[1])

Freilich — ein eigentlicher ‚Bruch‘ mit dem Mittelalter liegt darin nicht: hatte ja doch das Mittelalter selbst keineswegs in einer augustinischen, sondern in einer —‘semipelagianischen’ Gedankenwelt gelebt! Es hatte stets die ‘cooperatio’ des Menschen mit Gott gelehrt. Und so bedurfte es denn keines Bruches, sondern nur einer — Schwergewichtsverschiebung, um die Wagschale völlig zugunsten des Menschen und des menschlichen Tuns zu senken.[2]) Bei Petrarca zuerst scheint dieser Pegelstand ‚humanistischer‘ Denkweise erreicht.

Die Forderungen der „Vernunft“ und die Fähigkeiten der eigenen „Tugend“, das Leben zu meistern, scheinen gesiegt zu haben. Indes der große Prüfer ist der Tod. Und im Angesicht des Gedankens an den Tod versagen Philosophie und Moralistik. Die hatten sich ja anheischig gemacht, die Todesfurcht zu überwinden; und die „klaren Gründe“ der Stoa dünken Petrarca auch durchaus logisch „zwingend“. Aber zugleich wird er in niederschmetterndem Maße der eigenen Schwäche inne: der bloße Versuch, die stoischen Forderungen wirklich zu erfüllen, hieße „zu sehr der eigenen Kraft

auch diese „Bigotterie“ aus Opposition — alles andere als „mittelalterlich“ ist, habe ich in der Dt. Vjschr. f. Litt.-Wiss. u. Geistesgesch. Bd. 5, S. 459/61, 481 f., darzutun versucht: auch „De ignor.“ bekundet keine mittelalterliche „Seele“, mag auch die Geschichte des „Geistes“ (über diese Unterscheidung vgl. a. a. O. S. 456, 480) hier die äußerliche Vertretung mittelalterlicher „Ideen“ konstatieren! Die neue Lebensphilosophie (oder „Moralphilosophie“) kann überkommene Lehren („Dogmen“) sehr wohl bestehen lassen, ja — äußerlich — ausdrücklich anerkennen, und sie doch mit einem ganz neuen Lebensgefühl erfüllen und durchdringen. Walser hat neben dem „Glauben“ immer nur das „Wissen“ im Auge, und er sucht nur nach offenkundigen „Widersprüchen“; wo aber die antike Ethik, ohne einem Buchstaben „des Dogmas“ zu widersprechen, doch dem inneren Wesen des christlichen Glaubens widerspricht, — das spürte Petrarca so wenig, wie Walser dem nachspürt. Dennoch ist eben dies das eigentlich Entscheidende. — Vgl. auch unten S. 94 Anm. 1.

[1]) Dilthey S. 22.

[2]) Über den zunehmenden Anthropozentrismus, Moralismus und Individualismus der mittelalterlichen Religiosität vgl. neuestens auch Herwegen, Kirche und Seele (s. meine Besprechung in der Dt. Litt.-Ztg. 1927, Heft 6).

vertrauen".[1]) Und nun steht vor dieser geängstigten Seele, in der Gestalt des Mahners Augustin, der jetzt die Rolle getauscht hat, um die religiösen Außenstände einzukassieren, die gerade umgekehrte Forderung, die, daß er den Tod fürchte: fürchte wie nichts anderes. „Wenn du bei deinen Gedanken über den Tod erstarrst, erschauderst, erbleichst, wenn du glaubst, alle diese bitteren Todesängste selbst zu erleiden ... und wenn du dann unter tausend Höllenqualen denkst an das Heulen und Zähneknirschen, an des Orkus schwefelglühende Ströme, an der Furien finstere Racheschar und an der ganzen dunklen Hölle unermeßliches Entsetzen; und wenn du ... daran denkst, daß eine unglückselige Ewigkeit ohne Ende dir bevorsteht, daß du kein Aufhören der Qualen erhoffen darfst ... — wenn dir all dies vor die Augen getreten ist, nicht als Einbildung, sondern als volle Wirklichkeit ..., dann sei überzeugt, daß deine Betrachtung nicht erfolglos war".[2]) So soll die Vergegenwärtigung all des Furchterregenden, das der Todesgedanke in sich trägt, nur eine Durchgangsstufe zur Findung des übernatürlichen Heils sein. Aber Petrarca — schon ganz Renaissancemensch (denn das ist er, auch wenn er noch genug „mittelalterliche" Ideen und Ansichten mitführt[3])) — hat zu der göttlichen Hilfe „doch das alte Zutrauen verloren"[4]), in dem das Mittelalter noch lebte und webte. Und so kann er seinem Augustin nur erwidern, daß er sich bereits täglich in diese Gedanken versenkt und bei Nacht „wie ein Sterbender liegt"; „und ich glaube im Todeskampfe zu liegen und den Abgrund der Hölle und all das Entsetzliche, das du schildertest, vor mir zu sehen". Doch nichts als „Angst und Zittern" vor der Strafe, nichts als Entsetzen vor dieser mittelalterlichen Hölle, die zugleich ein heidnischer Orkus ist, ist sein Teil.[5]) Er ist nicht „fähig" zu wirklicher Buße, und so bleibt Gottes

[1]) Epp. metr. I 15, v. 80—91. Die (stoische) Forderung, ruhig und kaltblütig an den Tod zu denken, wird hier als „rasende" Selbsttäuschung und Selbstüberschätzung gekennzeichnet: — nicht etwa weil in ihr ein Widerspruch mit der christlichen Art, des Todes zu gedenken, gefunden würde, sondern lediglich, weil Petrarcas „schwankend Herz", weil „Leidenschaft" und „Schwäche" das „Ringen" einen Ausgang nehmen lassen, den der Dichter nur „mit bitteren Tränen beweinen" kann.

[2]) De cont. m. I, Opp. 337.

[3]) Dies, speziell für den Umkreis seiner Religiosität, deutlich zu machen, ist die Absicht meiner Ausführungen in der Dt. Vjschr. a. a. O.

[4]) Dilthey S. 22. [5]) De cont. m. I, Opp. 337f. — W. Rehm (a. a. O.

Gnade ihm dauernd unerreichbar. „Friedlich“ und „schön“ zu sterben, war die Sehnsucht dieses Künstlerherzens, wie sie in einem Sonett Ausdruck fand.[1]) Aber diese Byronnatur war verurteilt ewig ruhelos zu bleiben.[2])

Während Augustin einem von echtem Streben nach immer reicherer Erkenntnis, immer tieferer Wahrheit — also von dem heißen Verlangen nach einem außer ihm liegenden objektiven Gut — geleiteten Weg hingabebereit folgt, bis er in ernstem Ringen ein festes Ziel — ein objektives Ergebnis — erreicht hat, zeigt Petrarcas geistige Lebenslinie keinerlei klare Aufstiegsrichtung: ihre Kurven stellen nur subjektive Schwankungen dar. Alle seine Selbstquälereien bedeuten doch nur ein Vibrieren von Stimmungen, ein ständiges und notwendig unfruchtbares Kreisen um das eigene Ich — ein gleichsam spiralenartiges Sichdrehen um die eigene Achse. Ein Mensch ohne eigentliche geistige 'Entwicklung', stellt er den äußersten denkbaren Gegensatz zu Augustin dar. Bei aller Unruhe keinerlei Fortschritt, bei aller Bewegtheit eine völlig stationär bleibende psychische und weltanschauliche Situation. Die Geistigkeit dieses Renaissancemenschen gleicht in keiner Weise der des Christen Augustin, um so stärker der des Philosophen der Spätantike Seneca; und weit näher als den Confessionen Augustins steht das Secretum der Seneca'schen Schrift „De tranquillitate animi“.[3]) Dieselbe innere Zwiespältigkeit, dasselbe seelische „Oszillieren“, dieselbe Neigung zur Melancholie (die dem Abbild der eigenen Psyche die Figur des Augustin als Variation des „Serenus“

S. 444f.) interpretiert diese Stelle — in dem falschen Bestreben, alles zu harmonisieren — denn doch gar zu rationalistisch!

[1]) Canzoniere, CCCLXV (Scherillo p. 451f.).

[2]) „ego enim inquietudinis meae mihi sum conscius“ (Fam. V 13). Die Philosophie vermag keine Rettung zu bringen: „fateor . . ., passionum insultibus, quidquid de his aut sedandis aut tollendis philosophi disputent . . ., valde sum obnoxius“ (Fam. II 5). Und so bleibt unüberwunden das Leiden unter den „innumerabilia mundi mala“, „quae ego miser sentio, quibus et obsideor ac circumspiciens contremisco“ (Fam. X 3 a. E.). „Ecce iam fere omnia tentavimus, et nusquam requies“ (Fam., Praef. a. E.).

[3]) Vgl. E. Carlini-Minguzzi, l. c., p. 162 und ebd. 157—160. Vgl. übrigens schon Voigt I³ S. 140f.; s. auch P. de Nolhac, Pétrarque et l'humanisme (1892), p. 317: „Il est possible . . . qu'il ait trouvé dans le traité de Sénèque plus d'un aliment à son mal secret, alors qu'il y cherchait au contraire un remède“.

gegenüberstellt), dasselbe Sichkrankfühlen[1]), dasselbe Verlangen nach Geheiltwerden, dasselbe unruhegetriebene Flüchten vor sich selbst auf Reisen und in die Einsamkeit, — und dasselbe unerreichte Ziel der „tranquillitas". Statt der ersehnten „Ruhe" hier wie dort gleiche Trostlosigkeit.[2]) Die rein natürlichen und menschlichen Reflexionen führen nicht hinaus über einen — alles andere als christlichen — Pessimismus; die Religion gewährt keinen Trost mehr, keine Hilfe, weil sie aufgehört hat, eine lebendige und lebengestaltende Kraft zu sein.[3]) Der äußerste Gegenpol zu Augustin ist erreicht. Das Schiff des Lebens hat sein Steuer verloren, und so bleibt das ewige Ausschauen nach festem Land kraftloses Wünschen: immer von neuem reißen die Fluten das schwache Fahrzeug wieder zurück in ihre Strudel.

Wie die Seele Petrarcas[4]), so gleicht die Epoche der Renaissance überhaupt einer ewigen Brandung[5]), wie der extreme Individualismus sie notwendig zeitigen muß, — einer Brandung, aus der sich als einziges Eiland eine Welt schöner Formen heraushebt. Hier konnte die Kunst dieses Zeitalters sich entfalten, — und hierher flüchtete sich nun auch die Religion. Was aber der Kunst letzte Größe verleiht, bedeutet für die Religion den Tod: eine Religion der reinen Form ist eine ausgehöhlte, entleerte, zum inneren Absterben verurteilte Religion. Schon Petrarca aber — so wie er als Dichter sich in einen reinen Kult der schönen Form rettete, so suchte er seine religiöse Zuflucht (und Religion war ihm wie

[1]) „In statu ut non pessimo, ita maxime quaerulo et moroso positus sum, nec aegroto nec valeo"; „hanc fluctuationem meam"; „non tempestate vexor, sed nausea" (cap. I). Es ist das verloren gegangene innere Gleichgewicht, die verloren gegangene seelische Harmonie („tranquillitas").

[2]) Der Versuch der Carlini-Minguzzi (l. c., p. 162), hier doch noch einen Kontrast zwischen Petrarca und Seneca zu konstruieren — „ciò che è sconforto in Seneca, nel Secretum è veramente fierissima lotta" — ist nicht gerade überzeugend.

[3]) Vgl. oben S. 85 Anm. 2.

[4]) Seelisches Gleichgewicht ist gerade nicht Petrarcas Natur — und eben darum das Ideal, das die Sehnsucht nach Glück dieser sehr unglücklichen, durch und durch zwiespältigen, innerlich zerrissenen Seele eingab.

[5]) Wie bei Petrarca, so ist bei dem Menschen der Renaissance überhaupt das Ideal der Harmonie gerade aus dem Leiden an der Disharmonie geboren: nach kühler Beherrschtheit sehnt sich gerade der von allen Leidenschaften Durchwühlte. (Vgl. z. B. über Machiavelli meine Ausführungen in der Dt. Vjschr. a. a. O. S. 476f.)

dieser Kultur überhaupt nicht wesentlichstes und tiefstes Leben, sondern Asyl) in einer Kirchlichkeit fester formaler Gegebenheiten. Das ist typisch romanisches Empfinden, wie es in der Renaissance am reinsten in die Erscheinung tritt. Dieser Sinn für Form mußte auch im Religiösen bestimmend mitsprechen, wo die ganze Geistesart so stark auf das Ästhetische gerichtet war wie bei Petrarca und bei allen Prominenten dieser Epoche. Die Kluft zwischen Augustin und Petrarca ist daher so groß wie die zwischen ihren Zeitaltern[1]): dort eine ausgesprochen religiöse Welt mit religiösen Lebensidealen, hier eine ästhetisch-wissenschaftliche Welt mit künstlerischen und „allgemein-menschlichen“ oder „humanistischen“ Bildungsidealen, in denen allerdings auch das Religiöse noch eine Stelle hat, aber keine ausschlaggebende mehr, und jedenfalls eine nur traditionelle. So steht Petrarca an der Spitze der Renaissance als eines weltlichen Zeitalters, wie Augustin an der Spitze der religiösen Kultur des Mittelalters.

Petrarca und die Renaissance bedeuten keine Wiederanknüpfung an Augustin: hier bleibt es immer bei einem rein menschlichen und oft allzu menschlichen Ringen, das in religiöser Hinsicht mit hoffnungsloser Unfruchtbarkeit geschlagen ist. Nur eine aristokratische Bildungskultur konnte hier erwachsen, für die Petrarcas Flucht vor dem profanum vulgus[2]) und aus der „schlech-

---

[1]) Was Augustin etwa einem Niccolò Niccoli sein konnte (daß er auch dessen „Liebling“ war, bemerkt Voigt II³ S. 58), ist unschwer auszudenken. Die humanistische Schätzung ist natürlich immer nur Schätzung der eigenartigen, interessanten Individualität (s. Harnack, Dogmengesch. III⁴, S. 101; vgl. auch S. 513) und Schätzung der stilistisch-rhetorischen Qualitäten. Wo jemand, wie Maffeo Vegio (vgl. Voigt II³ S. 41) von Augustin und seinen Confessionen religiöse Anstöße erhielt, da — verließ er die Bahnen des Humanismus!

[2]) Vgl. bes. Sen. II 1, init., im übrigen oben S. 61 Anm. 2. — Es ist die Flucht des Ästheten vor dem Philistertum. Im Gegensatz zu dem „Volk“, das in seinem Stumpfsinn nur immer in den „ausgetretenen Geleisen“ weitergeht, fühlt er sich als der „Freie“, der „die Fesseln abgestreift“ hat, um „kühn auf nie betretener Bahn sich auf den Sitz der Götter emporzuschwingen“ (Epp. metr. III 23, v. 47—67). Von dem „Pöbel“, dem der „gemeine Sinn“ angeboren ist, sind „die großen Männer“ schon „von Natur“ geschieden (Epp. metr. II 5, v. 244ff.). Der Renaissance-Sinn für „Größe“ (vgl. Oskar Schütz, Der große Mensch der Renaissance) kündigt sich schon bei Petrarca an: an die Stelle des ethischen Urteils ist der ästhetische Maßstab getreten, der das aus dem Gewöhnlichen, Durchschnittlichen, Mittelmäßigen, Alltäglichen Herausfallende als solches wertet und hoch-

ten Gegenwart"[1]), wie das Romantiker-Ressentiment sie nennt[2]), in eine große Vergangenheit wie die der Antike[3]), in ländliche

stellt. Mit diesem Ästhetizismus hängt auch der Zug der Humanisten, und wiederum schon Petrarcas, nach den Höfen der „Tyrannen" zusammen (s. Koerting S. 296f.).

[1]) Vgl. Ep. ad post. (Fracassetti p. 3f.), Fam. VI 4, XXIV 8, Sen. XV 7, Epp. metr. III 33; De remed. I 44; auch den Schluß der „Africa".

[2]) Petrarca hat selbst durchaus das Bewußtsein seines Anachronismus: „ut saepe graviter tulerint, quod nec sexui satis convenirem nec saeculo" (De cont. m. III, Opp. 361). — „An der Gegenwart krank sein, und in den Erinnerungen an die Vergangenheit das Heil aller Zukunft sehen — dies ist der typische Seelenzustand der romantischen Geisteshaltung" (Fedor Stepun im „Logos" XVI, 1927, S. 51). Vgl. Grillparzers Selbstbekenntnis (in den „Gesprächen und Charakteristiken zur Entstehungsgeschichte der 'Ahnfrau'"): „Die Wirklichkeit und die wirklichen Menschen waren mir zum großen Teil unerträglich; ich mußte mich in eine andere Welt flüchten und mir eine neue Umgebung schaffen, die mich entschädigen sollte für die wirkliche, in der ich es nicht aushielt." Grillparzers unentschlossene, schwankende, weiblich-weiche, wirklichkeitsscheue, nicht im Handeln, sondern im Gedanken, in der Betrachtung wurzelnde Art hat mit der Petrarcas überhaupt vieles gemein. Auch Grillparzer fühlt sich als Zuschauer dessen, was in seiner eigenen Seele vorgeht: „Ich selber bin mir Gegenstand geworden, / Ein anderer denkt in mir, ein andrer handelt. / Oft sinn ich meinen eigenen Worten nach, / Wie eines Dritten, was damit gemeint. / Und kommt's zur Tat, denk ich wohl bei mir selber: / Mich soll's doch wundern, was er tun wird und was nicht."

[3]) Vgl. vorletzte Anm.: Die Antike ist stets die Wunsch-Antithese zu der Wirklichkeit „der bösen Gegenwart", welche als bloße Zwischenzeit zwischen jenem Goldenen Zeitalter und einer erhofften wieder glücklicheren Zukunft erscheint (Epp. metr. III 33). Daß der Ekel an der Gegenwart es war, der Petrarca zur Beschäftigung mit dem Altertum führte, und daß er in dieser Vergessen der Gegenwart suchte und fand, bekennt er an verschiedenen Stellen: Ep. ad post. (Fracassetti p. 4), Fam. XXIV 8 (an Livius), VI 4 (Fracassetti I, 337f.). Die Versenkung in die Dichtung der Alten läßt auch „das eigene Leid verstummen": Epp. metr. III 3, v. 49f. Die Stimmung des bloßen Trost- und Vergessenheitssuchens hat etwas ausgesprochen Quietistisches; der Wunsch (s. Epp. metr. II 16, v. 180ff.), inmitten der Gräber der großen Männer des Altertums in sanfter Ruh' zu schlummern, liegt ganz in dieser Linie. Doch bleiben die „große" Zeit und ihre „großen" Männer immer auch das nachahmenswerte Vorbild und Muster (s. bes. De viris illustr.): die antike (römische) virtus erscheint als das Urbild menschlicher „Größe". In der Apologia contra cuiusdam anonymi Galli calumnias stellt Petrarca der Schwächlichkeit des französischen Volkscharakters die heldische Kraft des (alten) Römertums gegenüber, die selbst in dem Verbrechertum eines Catilina noch Größe zeige (Opp. 1084); entsprechend wird die „nach allgemeinem Urteil" bewundernswerte Tat des älteren Brutus (in ausdrücklichem Gegensatz gegen das vom christlichen Standpunkt aus absprechende Urteil des Orosius) verteidigt; und im Hinblick auf Romulus werden dem Staatsgründer moralische Fehler, die nur das Korrelat staats-

Einsamkeit[1]) und in die Stille der Studierstube[2]), in eine lebens-

männischer Vorzüge sind, in einer Weise zugute gehalten, die bereits auf Machiavell vorausweist.

[1]) Der Hang zur Einsamkeit ist in erster Linie Sehnsucht nach Ruhe für die — Nerven; denn um diese handelt es sich, wenn die Einsamkeit Petrarca dazu helfen soll, „womöglich sich und seine Schmerzen zu vergessen" (Fam. VIII 7). Gegenüber dem „stürmischen Meer" der großen Stadt ist der ländliche kleine Ort wie ein „ruhiger Hafen" (De remed. I 15). Fern von „dem Lärm der rohen Menge" und ihrem „wilden Treiben" (Epp. metr. III 1) ist dort für den, der „praeter morem hominum" (Fam. III 5) sich sein Dasein zu gestalten weiß, ein „Leben in Freiheit" (ib. III 3) möglich. — Übrigens ist das bei Petrarca alles Stimmungssache: Am Ende der Schrift „De vita solitaria" zwar entwickelt er die Theorie, daß, wer sich einmal für das Leben in der Einsamkeit entschließe, das auch mit aller Entschiedenheit tun und von vornherein jeden Gedanken an Rückkehr in die Stadt verbannen müsse; aber in höchst illustrativem Gegensatz zu dieser idealen Forderung steht die sehr befriedigte Schilderung seines eigenen Lebens in Mailand (Epp. metr. III 18), wo er, an der Peripherie des Weichbildes wohnend, die Vorzüge der ländlichen und der städtischen Lebensweise — „des Landes Stille" und „der Stadt Behagen" — vereinigt findet! Nach „schönem Wechsel" verlangt diese unstäte, stets von ihren Stimmungen abhängige Natur jederzeit. „Prope alius rure mihi videor, alius in urbibus ... Inque hoc maxime sentio, quam adhuc remotus inde sim, quo pervenisse iam debui, uniformitatem dico votorumque constantiam" heißt es in einem „Mediolani extra muros" datierten Briefe (Fam. XXI 13; Fracassetti III, 104). Petrarca muß sich immer wieder erholen von der 'Welt', aber er kann nicht leben ohne diese Welt. — Auch die Flucht vor dem lärmigen Treiben in der Stadt ist Flucht vor dem „Pöbel" (vgl. oben S. 90 A. 2), von dem der Dichter, der 'Philosoph' und — der Lebenskünstler sich abzusondern sucht. Die Städte überläßt „der Dichter" neidlos dem „Pöbelhaufen" (Epp. metr. II 11, v. 269ff.): „das Lied haßt die Städte" (ib. II 3, v. 50; vgl. den De cont. m. II, Opp. 350, zitierten Horazvers). Die Zurückziehung von der 'Welt' soll aber zugleich die Autarkie des „Philosophen" (im Sinne des stoischen Ideals) zur Darstellung bringen (s. De vita solit. II 2, 9) — das Leben des 'Weisen', der, Amt und bürgerliche Beschäftigung den Banausen überlassend, sich nur der Vervollkommnung seiner geistigen Persönlichkeit widmet. „Vix extra solitudinem posse nos bene vivere", bemerkt Petrarca (Fam. IX 14), und: „natura dux nostra nos solitarios fecit". So erscheint die vita solitaria als die Erfüllung der stoischen Forderung des *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* — in jenem Sinne, in dem das der wahrhaften (nämlich vernünftigen) Natur des Menschen Gemäße eben das Vernunftgemäße ist — ein ideales Leben für Idealmenschen („perfectae virtutis consumatique animi": Fam. XVI 14, Fracassetti II, 409). Diese „Philosophie" aber ist schon von Haus aus — Lebenskunst, orientiert an dem Ideal der „vita beata" in voller individueller „Freiheit" und mit dem einzigen Ziel der Vollendung der eigenen Individualität; und die horazische Interpretation gibt diesem Ideal vollends die hedonistische Färbung (vgl. meinen Aufsatz in der Dt. Vjschr. f. Litt.-Wiss. u. Geistesgesch. Bd. 5, S. 465ff.). Auch die Forderung der Mäßigung hat dabei eudämonistischen, keineswegs etwa asketischen Charakter: durch Unmäßigkeit leidet nur „das

ferne Formkunst, die Trost und Vergessenheit gewähren soll[1]),

---

eigene Wohlbefinden" (s. Epp. metr. III 32, v. 29—38). Als Petrarca in einem Brief an seinen Bruder Gherardo, den Karthäusermönch, Gedanken entwickelt, wie sie die Schrift „De otio religiosorum" näher ausführt, bemerkt er am Schlusse: „haec ... non meo, sed peregrino stilo ac prope monastico dictavi, te potius quam me ipsum cogitando" (Fam. X 3), — während sich die Schrift „De vita solitaria", in vollendetem Gegensatz dazu — laut der Vorrede — nur auf Selbsterlebtes und Selbsterfahrenes stützt. Aber nicht nur in dieser dem Landleben, sondern auch in jener dem Klosterleben gewidmeten Schrift steht der Gedanke im Mittelpunkt, daß glücklich zu preisen sei, wer im Gegensatz zu dem in beständiger Arbeit vergehenden Leben der Weltmenschen ein Leben der „Ruhe" führen dürfe, im Frieden der Abgeschiedenheit (Fam. V 18) ein „dulce (!) otium" (Fam. X 3) genießend. Die „vita solitaria" vollends, wie Petrarca sie im Anschluß an antike Philosophen und Dichter als ein völlig innerweltliches, rein menschliches („humanistisches") Ideal entwickelt und philosophisch begründet, hat nur die irdische Glückseligkeit zum Ziel: ihr Motiv ist eine weltflüchtige Stimmung rein romantischer Art, die mit einem sentimentalen Verlangen nach ästhetisch verfeinertem Lebensgenuß Hand in Hand geht.

[2]) Einsamkeits- und Studienideal hängen eng miteinander zusammen (vgl. die Einleitung zum 1. Kapitel des I. Buches der Res memor.; auch Fam. XVII 5, Var. 42, etc.): die „vita solitaria", als ein echtes Ideal für eine kleine Elite geistiger Aristokraten, ist ausdrücklich nur für die literarisch Gebildeten gedacht: für jeden Andern müsse solche Einsamkeit den Tod bedeuten, aber „quid dulcius otio litterato!" (De vita sol. I 4, 1). Die Theorie lautet dabei: studium ist virtus (Näheres über diese Theorie in meinem Buch „Salutati und das humanistische Lebensideal", S. 92ff.), die Psychologie: Studieren ist Genuß, ist höchste Wollust (Fam. IX 15, XVII 8; vgl. auch Fam. XX 14, Sen. XV 4, XVII 2): der Humanist Petrarca ist, in einem hohen Sinne des Wortes, durchaus „Dilettant". Der höchste Genuß aber, den die Muße der vita solitaria gewährt, ist, daß sie gestattet, sich im Verkehr mit den großen Männern des Altertums in eine bessere Welt zu versetzen und darüber das Elend der Gegenwart zu vergessen (vgl. auch oben S. 91 Anm. 1).

[1]) Mit Hilfe „der Muse" sucht Petrarca zu „fliehen aus diesem wilden Meer der Leidenschaften" (Epp. metr. III 23, v. 41ff.), um „des sorgenschweren Lebens düsteres Leid durch Sangeskunst zu verscheuchen" (ib. II 11, v. 304f.); das „Labsal" der Dichtkunst schenkt „Ruhe im unruhvollen Dasein", ihr „Friede" ist der „gastliche Hafen", „der nach des Lebens Stürmen den arg Umhergeworfenen still verbirgt" (ib. II 2, v. 4ff., oder — in einem andern Bild und in anderer Stimmung — der „Göttersitz des Musenbergs", von dem man „der wildbewegten Menge unholdes Lärmen hoheitsvoll verachten" kann (ib. III 31, v. 10f.). Hier nimmt die Flucht vor dem vulgus wieder die Gestalt der geistigen Exklusivität an. Petrarcas Formkunst will nicht „populär" sein wie die Kunst Dantes, die bei „Walkern, Schenkwirten und Wollwebern" Beliebtheit erwerben konnte! (Fam. XXI 15, Fracassetti III, 114): „Für dich und für die Musen sing ich mein Lied; der Pöbel bleibe draußen!" (Epp. metr. III 25, v. 33f.). — Über das Renaissancemäßige dieses Formkultus einer Bildungsaristokratie, über

endlich in eine objektive Kirchlichkeit, in welcher der zuinnerst Irreligiöse[1]) ein Asyl sucht[2]), gewissermaßen symbolisch bleibt.

---

seine Wahlverwandtschaft mit antiker und seinen Gegensatz zu genuin christlicher Art vgl. Ed. Norden, Die antike Kunstprosa II, S. 456ff.

[1]) Zwar von seinem Beten (Fam. XXII 10, Var. 15, Sen. II 8) und Fasten (s. z. B. Sen. XII 1) redet Petrarca gern. Auch wallfahrtet er im Jubiläumsjahr 1350 zu den römischen Apostelgräbern (s. Fam. VI 2; zur seelischen Stimmung bei solcher Wallfahrt vgl. indes Epp. metr. III 34!). Der Jungfrau Maria wollte er, wie er im 2. Kap. des II. Buches von „De vita sol." erwähnt, schon in Vaucluse eine Kapelle errichten; und in seinem Testament (übersetzt von Fracassetti in der Anm. zu Fam. VIII 8) spricht er von seinem „sehnlichen Wunsche", bei seiner Villa in Arquà der heiligen Jungfrau eine kleine Kapelle zu errichten. Nach alledem galt Petrarca bei seinen Zeitgenossen (s. Hortis, Scritti inediti di F. P., p. 288 N. 2; 302ff.) als „ein treuer Anhänger der Religion" — „ein selten Ding bei einem Philosophen", wie Benintendi meinte; und man ist versucht anzunehmen, daß dabei eben dies „selten Ding", dies Anderssein als die Andern, bei Petrarca eine wichtige Rolle spielte! (Vgl.m. Aufsatz Dt. Vjschr. a. a. O. S. 459f.) — Daß damals bereits, insbesondere in averroistischen Kreisen, Unglaube als zur „Bildung" gehörig betrachtet und „christlich" gern mit unphilosophisch, ungebildet, ignorantistisch gleichgesetzt, ja sogar Christus selbst so genannt wurde, sagt Petrarca in De ignor. IV, ed. Capelli (Bibl. littér. de la Renaiss. VI, 1906), p. 59f., 79—81; vgl. auch oben S. 59 Anm. 4. Von Gottesleugnern spricht Petrarca gelegentlich Fam. XXIII 1 a. E.; vgl. auch Fam. VIII 7, Fracassetti I, 441: „. . . qui nostri curam non Deo tribuunt, sed naturae"). Doch ist sowohl bei der Leichenrede des Augustinermönchs Bonaventura da Peraga, der „von ihm wie von einemHeiligen sprach", wie bei Boccaccio, der ihn in der Geneal. deor. als „Muster katholischer Frömmigkeit" hinstellt, die panegyrische Tendenz zu berücksichtigen. Immerhin ist die Tatsache von Interesse, daß sich bereits anläßlich seines Todes um seine Person eine fromme Legende bildete, wie sie uns in den Biographien Villanis und Manettis begegnet. Freilich fehlt daneben auch die entgegengesetzte Meinung bei den Zeitgenossen nicht: daß nämlich Petrarcas „Geist" unerlöst und ruhelos umherirren müsse, bis der Frevel seiner allzu weltlichen Poesien gesühnt sei (so der venezianische Mönch Geronimo Malipiero; Hortis p. 292f.). — Hortis hat natürlich völlig recht mit der Bemerkung, Petrarca sei, trotz der Epp. sine tit., der Eklogen und der Sonette gegen den avignonesischen Hof, kein „Vorläufer der Reformation" gewesen (p. 301f.; J. Owen, The skeptics of the italian Renaissance, London 1893, der ihn p. 122 „a true precursor of the Reformation" nennt [vgl. auch p. 114], widerspricht sich p. 115 selbst: „He had not the sligtest desire to enact the rôle of a reformer, either within or without the Church"); auch daß Petrarca „in der Beobachtung der kirchlichen Übungen von Jugend auf äußerst streng" gewesen sei (Hortis p. 286f., mit Anführung biographischer Zeugnisse), wird zutreffen. Völlig abwegig ist es natürlich, Petrarca, wenn damit seine *theoretischen Ansichten* gekennzeichnet werden sollen, als einen „free-thinker", „Skeptiker" oder gar „Nihilisten" (Owen p. 113, 126) zu bezeichnen, der „the inalienable right of the individual reason to examine . . . every truth" verfochten, „religiöse Freiheit" gefor-

Große religiöse Wirkungen, die niemals Angelegenheit einer eso-

dert, das „Dogma“ abgelehnt und „keine Autorität als die des Gewissens“ anerkannt haben soll (p. 109, 113, 127 f.), — um dann — „Ciceros Werke als seine Autorität (!) anzunehmen anstelle (!) der Briefe des heiligen Paulus“ (p. 128; vgl. auch 114). Richtig Owen selbst p. 115: „Petrarca... did **not** oppose the dogmas of Christianity“! Es ist daher auch völlig sinnlos, aus Sen. I 5 — trotz des entscheidenden „**nisi de quibus** dubitare **sacrilegium** reor“! — „ein volles Bekenntnis des Unglaubens (unfaith)“ herauszulesen (Owen p. 120). Es ist kaum ein ärgeres Mißverstehen möglich, als wenn man den Kampf gegen „die Scholastiker“ als einen Kampf gegen „den ganzen kirchlichen Dogmatismus“ auffaßt, gegen Thomas und das von ihm errichtete System — wie es E. Carlini-Minguzzi in ihrem zwar redseligen, aber mehr referierenden als „kritisch analysierenden“ und oft recht naiven Buche (p. 147 seg.) tut. In Wahrheit kämpft Petrarca nur gegen eine **formalistische** „Scholastik“, die in dialektische, lebensfremde, unfruchtbare Spitzfindigkeit entartet ist — gegen eine Methode also, und nicht gegen irgendwelche dogmatisch-theologische Inhalte. Diese sind ihm nur — innerlich gleichgültig, äußerlich aber bleiben sie für ihn unangreifbar! — Eine andere Frage freilich ist die, ob ein „Konform“gehen „mit den Lehren und praktischen Vorschriften der katholischen Kirche“ schon gleichbedeutend ist mit „tiefer Frömmigkeit“ (Hortis, p. 292)? Charles Dejob, der in seinem Aufsatz „Le secretum de Pétrarque“ in den „Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux (Sér. IV, 25e année: Bulletin Italien T. III, 1903, p. 261 ff.) gegen Carlo Segrè (vgl. oben S. 77 Anm.) polemisiert (p. 275 ff.), um für Petrarcas innerliche Christlichkeit eine Lanze zu brechen, spricht von dessen „coeur profondément chrétien“ — wobei er „cœur“ in Gegensatz zu „esprit“ setzt (p. 279). Er beruft sich dabei auf Zeugnisse aus dem Schrifttum Petrarcas, von denen man, so meint er, nicht werde sagen können, „qu'il parle là pour la galerie“; — aber eben dies ist nur allzusehr die Frage! Das Richtige sagt wohl Feuerleins Bemerkung (Hist. Ztschr. 38, S. 208), daß Petrarca seine äußere Frömmigkeit gern geflissentlich markierte, teils weil er „sich mit seiner kirchlichen Loyalität selbst gern trösten mochte, teils weil er ohne ein gut kirchliches Renommée den ungeheuren Einfluß auf seine Zeit, an dem ihm alles gelegen sein mußte, nicht bekommen und nicht gewahrt hätte“. Im übrigen erkennt er treffend Petrarcas „Selbstgerechtigkeit“ und das Fehlen jeglicher „Bußstimmung“ bei ihm — während allerneueste Autoren (H. Nachod und P. Stern, in den Neuen Jahrbb. f. Wiss. u. Jugdbildg. III, 1927, S. 176) wieder, völlig unkritisch, in der acedia den „aufs höchste gesteigerten Ausdruck der Zerknirschung (!) eines wahrhaft (!) religiösen Menschen“ und dessen „inneren Läuterungsprozeß“ sehen wollen. Vgl. dazu oben S. 62—68, 88 f. Von einem „verinnerlichten“ Christentum bei Petrarca zu reden, wie etwa Hettner (Italien. Studien, S. 39) es tut, ist völlig abwegig. Seine Religion ist nicht eine Religion der Innerlichkeit, sondern Pflege gerade äußerer kirchlicher Formen. „Wem die Anerkennung der Dogmen und die Beachtung der Riten und Kulthandlungen der Kirche für die Beurteilung der Gläubigkeit ausschlaggebend sind, der darf Petrarcas Katholizismus nicht leugnen“, urteilt zutreffend Eppelsheimer (Petrarca, S. 71): „er ist unglücklich, wenn er den festen Boden der Überlieferung unter seinen Füßen nicht mehr fühlt“ (S. 73), — aber er ist „kein religiöser Mensch“

terischen Bildungsschicht sein können, vermochten von solcher feingeistigen Differenziertheit[1]) nicht auszugehen, — das wurde erst wieder möglich, als ein Mann von gewaltigem religiösen Sturm und Drang den Kampf seiner Zeit um Gott — nicht um irgendeine, wenn auch noch so hohe Menschlichkeit — in sich durchkämpfte. Dieser Kampf aber, der ein neues religiöses Zeitalter einleiten sollte, stand im Zeichen eines wahrhaften Wiederauflebens augustinischen Geistes.

(S. 72), sondern ein durchaus „areligiöser" Geist (S. 75) mit einer „ganz unchristlichen Seelenverfassung" (S. 73); „die bis zur Bigotterie und bis zum Ignorantismus gehende Beteuerung seiner katholischen Überzeugung" kann nicht „den fehlenden Glauben ersetzen" (S. 74). Nur als formale Gegebenheit verteidigt er, apologetisch, das Dogma; aber seine Inhalte bleiben ihm ein äußeres Objektives, sie werden ihm nicht persönlicher Besitz, der sein Innenleben lebendig ergriffe und es irgendwie gestaltete.

[2]) p. 94. Vgl. Fam. XV 4 (Fracassetti II, 322): „Ruhe" und „Frieden", die er „exterius", „in locis", nicht finden kann, sucht er nun „intus", „in animo, immo certe in Domino". Richtig bemerkt Wolf (Petrarca S. 77f.): „die Religion war ihm ein letzter sicherer Zufluchtsort . . ., wenn alles andere versagte". Seine Religiosität ist Ruhebedürfnis, ist die eudämonistische Sehnsucht der zum Quietismus neigenden Ästhetennatur. (Vgl. meinen Aufsatz in der Dt. Vjschr. f. Litt.-Wiss. u. Geistesgesch. Bd. 5, S. 458, 461/63.) Seine pessimistisch-weltschmerzlichen Stimmungen, in denen er sich gern zurückversetzt in eine bessere Vergangenheit wie die der Antike, lassen ihn auch — und zwar mit ganz analoger psychischer Motivation! — nach einer besseren ‚höheren' Welt Ausschau halten (Epp. metr. III 33). „Den Müden selige Ruhe" — das ist seine Idealvorstellung auch vom Jenseits (ib. I 5, v. 194f.). Petrarcas Religion ist weder subjektive Gewissensreligion, wie Walser (Arch. f. Kulturgesch. XI, S. 278 und Anm. 2 das.), noch subjektivistische „Bildungsreligion", wie Eppelsheimer (ebd. XII, S. 378 und Anm. das.) meint. Wenn Petrarca das „gläubige alte Bauernweib" gegen einen „aufgeblasenen (!) Theologen" ausspielt, so ist das doch nicht nur ein effektvolles Mittel der Polemik, sondern zugleich eine Ausdrucksform für das Objektive, das Petrarca der Religion gewahrt wissen will. Als philosophischer Denker zwar, als Meister künstlerischer Form und als kultivierter und geistig strebender Mensch — verachtet er das ungebildete Volk; die Religion aber ist ihm ganz selbstverständlich nur eine: eine Unterscheidung von Volksreligion und Religion der Gebildeten liegt ihm noch gänzlich fern! Die „Modernität" seiner religiösen Einstellung liegt nicht auf dem intellektuellen, sondern ausschließlich auf dem psychologischen Gebiet: was ihn persönlich zur Religion hinführt, sind — Stimmungsmomente. Aber gerade dieser sein stimmungsmäßiger Subjektivismus verlangt nach einer objektiven Religion, in der allein er — Ruhe finden kann. (Vgl. Dt. Vjschr. a. a. O.)

[1]) Merkwürdigerweise spricht Hettner (S. 36f.) gelegentlich von „Sturm und Drang" bei Petrarca, während man eher von ‚Empfindsamkeit' bei ihm sprechen dürfte! (Richtig ebd. S. 38: „Kokette Selbstverhätschelung ist der Grundzug seines ganzen Wesens.")

DIE EINFLÜSSE DER AUFKLÄRUNG UND ROMANTIK AUF LAGARDE.

VON RICHARD BREITLING.

Wenn man die großdeutschen Ideen Lagardes verstehen will, so ist es unerläßlich, sein Werden zu kennen. Denn allgemeinen und dauernden Voraussetzungen, welche die Prägung eines Menschen bedingen und erklären, in ihrem ganzen Umkreis nachzugehen, die ganze Summe der Einflüsse, Rasse, Milieu, Moment (Taine) zu untersuchen, unter denen das Geheimnis der Persönlichkeit sich entfaltet, würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen.[1] Abgesehen davon, ob es überhaupt möglich ist, den überreichen Gehalt seiner Ideen systematisch zu ordnen, einzelne Perioden herauszuheben und unter einen einheitlichen Nenner zu bringen, ohne Gefahr zu laufen, die einheitliche Form seiner geistigen Persönlichkeit zu verlieren, kann auch das hier nicht unsere Aufgabe sein. Wenn schon ein so genauer Kenner wie Schemann[2]) nicht das Bedürfnis gefühlt hat, die „Deutschen Schriften" in ihre Bestandteile aufzulösen, um sie in ein System zu bringen, so kann es sich

[1]) Vgl. dazu mein Buch „Lagarde und der großdeutsche Gedanke", Universitätsverlag Wilh. Braumüller, Wien 1927.

[2]) Wissenschaftliche Form und Bedeutung hat außer der von Paul Fischer und K. A. Fischer veranstalteten Ausgabe der Schriften Lagardes (München 1924) nur L. Schemann, Paul de Lagarde, ein Lebens- und Erinnerungsbild, Leipzig 1919. Mario Krammer, Die Wiedergeburt durch Lagarde, Gotha 1925, ist eine Auswahl und Würdigung ohne streng wissenschaftlichen Charakter. Von der fast unübersehbaren populären flugschriftlichen Literatur vgl. besonders: Paul Fischer, Christl. Welt, Marburg 1915. Techen, Lagarde, A. D. B. 51. Nachtrag, Bayreuther Blätter 1892. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Vorträge u. Reden, 3. Aufl., Berlin 1913, S. 91ff. Münchener Neueste Nachrichten, 74. Jahrg., Nr. 233. Nordd. Allg. Zeitung, 1916, Nr. 353. München-Augsb. Abendzeitung, 1921, Nr. 535. Rigaer Tagblatt, 37. Jahrg., Nr. 138. Zeitbilder der Deutschen Zeitung, Ausg. H., 1919, Nr. 39. Alldeutsche Blätter, 29. Jahrg., Nr. 29. Deutsch-völk. Hochschulschriften, 1913, Heft 12. Hensel, Beil. z. Allg. Zeitung, 1892, Nr. 39. O. Hoetzsch, Alldeutsche Blätter, 1902, Nr. 7, 8.

hier nur darum handeln, Lagarde in einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen, ohne ihn in diesem Zusammenhang darzustellen. Wenn auch ein erschöpfend in die Tiefe dringender Versuch, seine geistige Abhängigkeit und ihre Grenzen zu bestimmen, in der bis jetzt vorliegenden Lagardeliteratur nie gemacht worden ist, so kann hier doch nicht der Anspruch erhoben werden, die Einwirkungen anderer Persönlichkeiten auf Lagarde bis in die letzten Einzelheiten zu schildern. Hier sollen nur die stärksten und sichtbarsten Abhängigkeitsverhältnisse festgestellt, ihre inneren Grenzen berücksichtigt und dabei neue Gesichtspunkte aufgezeigt werden. Wir sind uns dabei bewußt, daß zahlenmäßige Abgrenzungen geschichtlicher Epochen, von denen wir ausgehen wollen, immer etwas Äußerliches behalten.

Die Wurzeln der leitenden Ideen Lagardes können wir bis in das Zeitalter der Aufklärung hinein verfolgen. Seine für das Verständnis seiner Haltung im Kulturkampf so wichtige Lehre, daß die positiven Religionen eine stufenweise sich läuternde Wahrheit darstellen und daß erstarrte Dogmen der schaffenden Gottheit im Wege stehen[1]), ist schon von Lessing[2]) ausgesprochen worden. Eine zweite Wurzel seiner Anschauung vom Wert des historischen Faktums liegt in der kritischen Philosophie Kants. Er schon hat gelehrt, daß der seligmachende Glaube allein der Vernunftglaube an das Ideal sei, das Christus vertrete, nicht der historische an seine Person. Hier finden wir es schon ausgesprochen, daß der Glaube ohne moralische Rücksicht nur in der Bedeutung eines theoretischen Fürwahrhaltens gar kein Stück der Religion sei, weil er weder einen besseren Menschen mache noch einen solchen beweise.[3]) Wir dürfen also feststellen, daß Lagarde in gewissem Sinne ein später Nachkomme der Aufklärung ist, da seine Ideenwelt gewisse aufklärerische Elemente enthält. Der Satz Lagardes, daß es Mühe wert wäre, zu schildern, wie langsam die großen Männer des 18. Jahrh. für ihre Ideen Einzug gefunden hätten[4]), und sein Hinweis auf Kant[5]) zeigt, daß diese Abhängigkeitsverhältnisse nicht auf subjektiver Konstruktion beruhen.

[1]) Deutsche Schriften 1886, S. 78, 298.
[2]) Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts, 1780; D. Schr. 1903, S. 135.
[3]) Falkenberg, Geschichte der Philosophie, 1921, S. 367.
[4]) D. Schr. 1903, S. 160. [5]) D. Schr. 1903, S. 327, 328.

Deutlicher können wir die Einwirkung der Romantik erkennen. Der Religionsbegriff Lagardes, dessen Analyse zum Verständnis seines Nationalitätsbegriffs unerläßlich ist, wurzelt teilweise in der idealistischen Philosophie Fichtes, den Lagarde kritisierend zitiert.[1]) Auch für ihn ist Gott keine fertige absolute Substanz, sondern eine sich selbst verwirklichende Weltordnung.[2]) Dieser inneren Lebendigkeit des Fichteschen Prinzips, die an die reine Aktualität des Nus bei Aristoteles und an das rastlose Werden des Heraklit erinnert, entspricht es, daß Lagarde die Geschichte, die für ihn ein ewiges Aufleuchten des göttlichen Geistes ist[3]), sich rastlos vorwärtsbewegen sieht und den Weltgeist selbst als Werdenden erkennt.[4]) Indem wir sehen, daß für Lagarde das Wesen der Nationalität eine aus der Verborgenheit wirkende religiöse Kraft ist, unkörperlich, aber Körperliches durchdringend und erzeugend[5]), dürfen wir wohl feststellen, daß seine Nationalitätstheorie die Fäden aufweist, die ihn mit der idealistischen Philosophie verknüpfen. Noch deutlicher ist die Einwirkung Fichtes erkennbar, wenn man das Verhältnis von Kosmopolitismus und Patriotismus bei beiden ins Auge faßt. Wenn Lagarde lehrt, daß jede Nation als Ausfluß des allumfassenden göttlichen Geistes entstehe, daß der göttliche Schöpfer einen Zweck mit ihrer Entstehung verbunden habe und daß dieser Zweck die Anerkennung des göttlichen Willens sei[6]), daß jeder, der Gott dienen wolle, seiner eigenen Nation dienen müsse, so ist das genau die Meinung Fichtes, wenn er in den Dialogen über den Patriotismus die Ansicht entwickelt, daß es einen Kosmopolitismus im Grunde gar nicht geben könne, sondern daß in Wirklichkeit der Kosmopolitismus notwendig Patriotismus werden müsse. Auch für Fichte fließen beide Gesinnungen zusammen. Auch sein Patriotismus ist durchaus universal, und sein Zweck ist der des Menschengeschlechts überhaupt im Sinne der Wissenschaftslehre. Auch er glaubt, daß ein auf dies Ziel gerichteter Wille seinen Wirkungskreis in der Nation suchen müsse, „indem der letzte Zweck aller Nationbildung doch

[1]) D. Schr. 1903, S. 241, 248. [2]) Fichte, Wissenschaftslehre, 1794/95.
[3]) D. Schr. 1886, S. 164.
[4]) D. Schr. 1886, S. 185, 300; Anna de Lagarde, Paul de Lagarde, 1. Aufl., Göttingen 1894, S. 19.
[5]) D. Schr. 1886, S. 84, 161, 311, 215. [6]) D. Schr. 1903, S. 66.

immer der ist, daß diese Bildung sich verbreite über das menschliche Geschlecht".[1])

Mit seinem Nationalitätsbegriff hängt die hohe Bewertung des Individuums bei Lagarde zusammen. Während für ihn das Erdenleben im letzten Grunde keinen anderen Sinn hat, als die Vollendung der Einzelseele und ihre Vorbereitung für ein höheres jenseitiges Sein zu fördern[2]), läßt er Werte wie Nation und Staat hinter das Individuum zurücktreten. Es sind die Humboldtschen Ideen der 90er Jahre des 18. Jahrh.: Primat des Individuums gegenüber Staat und Nation oder doch, wie der spätere Standpunkt war, die Nation ein Boden und Bildungsmittel für das Individuum.[3]) Auch die weitere Idee Humboldts, daß alle Staatenverbindungen anfangs wahrscheinlich nichts als Nationalvereine gewesen seien[4]), hat in Lagarde ihre Spuren hinterlassen. Wie Humboldt in diesen Jahren, will auch Lagarde, daß der Staat möglichst schwach, die für ihn wertvollere Nation möglichst lebendig sei.

Für eine solche Souveränität des Individuums, die bei Lagarde überall durchleuchtet, hat auch Novalis sich in seinen Schriften eingesetzt, obgleich er sich wie Lagarde deutlich vom Gedanken der Volkssouveränität abkehrt. Die Idee Lagardes, daß man Fürsten nicht nach menschlichen Maßstäben messen solle[5]) und daß die Königsgewalt einen anderen Ursprung habe als die Staatsgewalt[6]), läßt sich auch bei Novalis verfolgen. Auch er hat es schon ausgesprochen, daß der König kein Staatsbürger und daher kein Staatsbeamter sei und daß es ein Unrecht wäre, ihn den ersten Beamten des Staats zu nennen.[7]) Auch in der starken Hinneigung Lagardes zum Katholizismus mit seinen himmelanstrebenden Domen und seiner Muttergottesverehrung[8]) dürfen wir wohl den Einfluß von Novalis erblicken. In der Tatsache, daß Lagarde eine nationale Kirche erstrebt, aber für die gemeinsamen Aufgaben der

---

[1]) Nachgelassene Werke III, S. 223, 229, 233.

[2]) D. Schr. 1886, S. 465.

[3]) W. v. Humboldt, Ideen über Staatsverfassung durch die neue französische Revolution veranlaßt, 1791; Ideen zu einem Versuch, die Grenzen des Staats zu bestimmen, 1791, 1792.

[4]) W. v. Humboldt, Werke, hrsg. v. Leitzmann, I, S. 131, 81.

[5]) Mitteilungen IV, Göttingen 1891, S. 30ff.

[6]) D. Schr. 1886, S. 321, 1903, S. 332.

[7]) Novalis, Schriften, 2, 40. [8]) D. Schr. 1886, S. 302, 303.

Menschheit eine einheitliche Kirche über alle Länder weg fordert, können wir insofern ein spätes Aufleuchten des romantischen Geistes sehen, als in der Romantik der Gedanke an die Einheit der Kirche wieder lebendig wurde.

Wenn Lagarde durch die starke Betonung des Geistigen und der Nation dazu geführt wird, alle Politik mit der Nation statt mit dem Staat zu verknüpfen und ihren Kern nicht in der Masse, sondern in der Aristokratie des Geistes erblickt[1]), so zeigen sich hier interessante Parallelen zu Friedrich Schlegel, der die Grundkraft des Staates im Adel sieht und wie Lagarde[2]) den eigentlich nationalen Staat im Ständestaat erblickt.[3])

Von Schleiermacher scheint Lagarde besonders die Religionsphilosophie übernommen zu haben.[4]) Wenn für Lagarde die Religion ihrem Ursprung und Wesen nach nicht eine Sache der Erkenntnis, sondern des Herzens ist[5]), so bewegt er sich hier vollkommen in den Bahnen Schleiermachers.[6]) Die Anschauung, daß auch die Sünde letzten Endes ein Fortschritt sei[7]), ist identisch mit der Idee Schleiermachers, daß das Schlechte nur ein minder Vollkommenes darstelle.[8]) Am sichtbarsten ist die Einwirkung des von Schleiermacher wissenschaftlich durchgebildeten Individualitätsgedankens.[9]) Daß dies keine konstruierten Abhängigkeiten sind, geht aus der Äußerung hervor, daß Schleiermacher einst Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern gerichtet habe und daß es jetzt gelte, Reden für die Religion gegen die Ungebildeten unter ihren Freunden zu halten.[10]) Bedeutsam ist die Tatsache, daß Lagarde bei aller Abhängigkeit bewußt über Schleiermacher hinausstrebt, wenn er sagt: „Religion ist Freude an Gott und an seinem Tun und der vollendetste Ausdruck des Freiheitsbedürfnisses des Menschen. Armer Schleiermacher, wo bleibt der erste Paragraph deiner Dogmatik?"[11])

In der nationalen Romantik liegen also bedeutsame Wurzeln

---

[1]) D. Schr. 1886, S. 290. [2]) D. Schr. 1886, S. 527, 528.

[3]) Fr. Schlegel, Über die neuere Geschichte, Vorlesungen v. 1810, Wien 1811, S. 561, 63.

[4]) Über einige Berliner Philologen, Mitteilungen IV a. a. O. S. 349ff.

[5]) D. Schr. 1903, S. 60, 67. [6]) Falkenberg a. a. O. S. 443.

[7]) D. Schr. 1903, S. 63. [8]) Falkenberg a. a. O. S. 443.

[9]) D. Schr. 1886, S. 775, 481. [10]) D. Schr. 1903, S. 13.

[11]) D. Schr. 1903, S. 51.

des Lagardeschen Ideenganges. Sein Sinn für ehrwürdige Tradition und sein Glaube an die Kraft der Familie[1]) sind ohne den Einfluß der Romantik nicht denkbar. Indem ihre Anregungen in der Form der „Deutschen Mythologie" Jakob Grimms[2]) auf den Boden eines tiefreligiösen Gemütes fielen, rückten ihm Religion und Nation in den Mittelpunkt seiner Ideen, erwuchs aus beiden sein national-ethisches System. Im ganzen haben Grimm und Rückert nur die menschliche Seite seiner Persönlichkeit beeinflußt. Auf seine geistige Entwicklung haben sie neben Arnim keinen entscheidenden Einfluß gehabt. Als deutscher Patriot, nicht als Gelehrter, sagt Lagarde später, habe er Grimm und Arnim angesehen. Rückert habe im Volk nur die einzelnen Menschen erblickt, denen nicht zu nahe zu treten sei. Er habe keine Theorien gehabt. Auch die Anerkennung für Gliederungen der Nation habe ihm gefehlt. Er sei der folgerichtigste Kosmopolit gewesen.[3]) Auch über Görres hat Lagarde ähnlich geurteilt.[4]) Durch Eduard Burke ist ihm der Sinn für die irrationalen Bestandteile des Staatslebens geschärft worden. Wenn Lagarde die Macht der Tradition und der Sitte[5]), des Instinktes und der triebartigen Empfindungen[6]) so tief zu verstehen und zu würdigen wußte, so dürfen wir hierin wohl eine Einwirkung Burkes erblicken.[7]) Im einzelnen aber ist Lagarde an Burke unberührt vorbeigegangen. Während Burke im Staate keinen bloßen Zweckverband sehen möchte[8]), ist der Staat Lagardes rein utilitaristisch gedacht.[9])

Insofern Adam Müller dem Wort Nationalität zuerst eine besondere Bedeutung zu geben versuchte[10]), kann man sagen, daß von ihm eine Linie hinführt bis zu Lagarde, der diesem Begriff erneut einen tieferen Sinn gab.[11]) Auch die Beseelung des politischen Lebens, die Adam Müller fordert, ist ein Element, das wir bei Lagarde in ausgeprägter Gestalt wieder entdecken.

---

[1]) Anna de Lagarde a. a. O. 1894, S. 40.

[2]) D. Schr. 1903, S. 239.

[3]) Erinnerungen an Rückert, Mitteilungen II ,1887.

[4]) Erinnerungen an Rückert, ebenda S. 88ff.; dazu Görres, Teutschland und die Revolution, 1819.

[5]) D. Schr. 1886, S. 311. [6]) D. Schr. 1886, S. 8.

[7]) Burke, Betrachtungen, übers. v. Gentz, neue Aufl., 1794, I, S. 105ff.

[8]) Ebenda I, S. 139ff. [9]) D. Schr. 1886, S. 184.

[10]) Elemente der Staatskunst, S. 2, 166, 240, 253.

[11]) D. Schr. 1903, S. 125.

Von Karl Ludwig von Haller finden wir wenige Spuren in der Ideenwelt Lagardes. Wenn man sich die radikale Abwendung Lagardes von den demokratischen Ideen des Liberalismus vergegenwärtigt, möchte man Einflüsse Hallers vermuten. Beobachtet man aber, wie sich bei Lagarde neben dieser Gegnerschaft zu den Ideen von 1789[1]) eine Linie verfolgen läßt, die schon in seinen politischen Aufsätzen von 1853 beginnt, bis in die 80er Jahre ganz ins Einzelne durchdacht wird und schließlich höchst demokratische Forderungen vertritt: den Gedanken, jedem einzelnen Volksgenossen das Recht der freien Klage gegen hohe und niedere Beamte zu geben und den wichtigsten Pfeiler des Staatslebens, den Verwaltungskörper gewissermaßen unter die Kontrolle des Volkes zu stellen[2]), so erkennt man den fundamentalen Unterschied zu Haller. Man sieht, daß Lagarde nicht mit jenem dem Naturrecht entgegengesetzten Satz operiert, daß die rechtliche Ungleichheit der Natur entspreche.[3]) Sein Blick für die Ketten zwischen den Generationen[4]), seine Verehrung für Savigny[5]) und seine Abneigung gegen das Prinzip der Volkssouveränität[6]) bestätigen die Vermutung, daß er andererseits doch nicht in den Bahnen Rousseaus wandelt, der aus dem Naturrecht die äußersten Konsequenzen zog.[7])

---

[1]) Daß der Liberalismus sich nicht deckt mit den Ideen von 1789, zeigt W. Andreas, Hist. Zeitschr. 107.

[2]) D. Schr. 1886, S. 157, 426, 428, 529.

[3]) K. L. v. Haller, Restauration der Staatswissenschaft, 1816—22.

[4]) D. Schr. 1886, S. 311.

[5]) Mitteilungen IV a. a. O. S. 72; D. Schr. 1886, S. 333.

[6]) D. Schr. 1886, S. 315, 316; Brief v. 1864 bei A. de Lagarde a. a. O., S. 58.

[7]) D. Schr. 1903, S. 22.

LITERATURBERICHT

ZUR GEGENWÄRTIGEN LAGE DER GESCHICHTS-PHILOSOPHIE

Wer es unternehmen würde, den Gang der geschichtsphilosophischen Bewegung in den letzten Jahren sich graphisch zur Anschauung zu bringen, würde in einer solchen Kurve ohne Zweifel einer wachsenden Stetigkeit Ausdruck geben müssen. Des ferneren aber würde er in einem solchen Literaturbericht eine Verlagerung des Schwergewichtes des wissenschaftlichen Interesses nach bestimmten Disziplinen hin, wie z. B. nach der Geschichte der Historiographie, nach der Soziologie, nach der Weltanschauungslehre, der geisteswissenschaftlichen Psychologie und Typologie, zu verzeichnen haben. Und er würde hervorheben müssen, daß dies allgemeine Anschwellen des geisteswissenschaftlichen Interesses mit einer allgemeinen geisteswissenschaftlichen Restaurationsbewegung Hand in Hand geht. Unzweifelhaft stehen alle diese Einzelbewegungen in einem Gesamtzusammenhang untereinander. Was aber bedeuten sie für die kritische Besinnung? Nehmen wir unseren Ausgang, um das zu erkennen, von der viel beredeten Krisis der Geisteswissenschaften. Offensichtlich hat die Erschütterung der historischen Weltansicht eine doppelte Wurzel. In ihr verband sich die aus der methodologischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Diskussion der geschichtsphilosophischen Probleme hervorgegangene „intrascientifische" Krisis, die lange vor dem Jahre 1914 akut geworden war (es sei hier nur an die erkenntnistheoretischen Probleme, an das Wert-und Maßstabproblem und das damit unlösbar verbundene Problem der Universalhistorie erinnert), mit der „extrascientifischen" Krisis des historischen Bewußtseins, die einer breiteren Öffentlichkeit erst offenbar wurde, als der Weltkrieg und die ihm folgenden umwälzenden Erschütterungen den ganzen Bestand der abendländischen Kultur und somit ihr Geschichtsbild fragwürdig gemacht hatten.[1]) Empfing die theoretische Besinnung von der beklemmenden Gewalt dieser Erlebnisse einen leidenschaftlichen Impuls zu um so strengerer Bewältigung, so traten andererseits die ge-

---

[1]) S. dazu E. Troeltsch, Ges. Schr., Bd. III: Der Historismus und seine Probleme; ferner A. Dietrich, Die neue Front, Berlin 1922 (Paetel); E. v. Kahler, Der Beruf der Wissenschaft, dazu die Gegenschrift von

bildeten Verächter der historischen Wissenschaft nun mit Forderungen voreiliger metaphysischer Fertigfabrikate und universalhistorischer Patentlösungen an diese heran, die sie ihrem Wesen nach weder befriedigen konnte noch durfte. In dieser Situation hatte die strengere Geschichtsphilosophie einen Kampf nach zwei Richtungen zu führen. Auf der einen Seite hatte sie die Überfremdung der geisteswissenschaftlichen Methodik durch außer- oder unwissenschaftliche Zielsetzung abzuwehren; auf der anderen Seite die kritische Besinnung auf die Fundamente der Geisteswissenschaften herab zu leiten bis zur Überwindung der innerwissenschaftlichen Krise und dann wiederum bis zu der Neubegründung der Geisteswissenschaften heraufzuführen. Es heißt nun wohl nicht zu viel behaupten oder einen noch nicht abgeschlossenen Prozeß standardisieren, wenn man in den in diesem Kampf erwachsenen Werken von Spranger und Troeltsch, von Litt, Scheler und Freyer eine Gemeinsamkeit in der Betrachtung der geistigen Wirklichkeit sich herausarbeiten sieht, die aller Divergenzen ungeachtet eben jene Stetigkeit der geschichtsphilosophischen Besinnung zur Folge hatte, von der wir eingangs sprachen.[1]) Dabei ist es dann relativ belanglos, ob die überschauende Betrachtung ihren Ausgang nimmt von den titanischen Bemühungen Troeltschs, die geschichtsphilosophischen Probleme von dem Problem der Dynamik und seiner Geschichte her aufzurollen, oder von Sprangers Psychologie und geisteswissenschaftlicher Typologie und seinem letzten, das Universalhistorische schon berührenden Versuch über das Bildungsideal in geschichtsphilosophischer Beleuchtung oder auch von Freyers Erneuerung des objektiven Geistbegriffes. Und in allen diesen Bemühungen, deren Gemeinsamkeit man wohl darin sehen darf, daß sie die Geschichtsphilosophie aus der Fachproblematik der Geisteswissenschaften selbst herausarbeiten, läuft eine steigende Besinnung auf den in dem deutschen Idealismus und der Romantik nebst ihrer weiten geistesgeschichtlichen Filiation eroberten Methodenschatz mit, der aber mehr als nur Methode, nämlich eine ausgeprägte Wissenschaftslehre und eine ausgeformte Metaphysik enthält.[2]) Was die eben erst begonnene Rezeption des

A. Salz, endlich die Besprechung von Troeltsch, Ges. Schr., Bd. IV, S. 653, wo Troeltsch in sehr lichtvoller Weise geklärt hat, daß in der extrascientifischen Krise meist dreierlei Dinge vereinerleit werden: die positiven Wissenschaften, eine synthetische Philosophie und die praktisch persönliche Lebenshaltung. Eine wirkliche Erhellung dessen, was die Geisteswissenschaften dem Leben geben können, und was dieses von ihnen fordern darf, scheint mir erst das Buch von Th. Litt „Erkenntnis und Leben" gebracht zu haben.

[1]) Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft, [3]Leipzig 1926 (Verlag B. G. Teubner), S. 9.

[2]) Es ist das große Verdienst E. Rothackers in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" diese Einheit von Methodologie und Metaphysik in der Entwicklung der deutschen Geisteswissenschaften aufgezeigt zu haben.

Gesamtwerkes von Wilhelm Dilthey für diesen Renaissanceprozeß bedeutet, braucht heute wohl kaum mehr betont zu werden. Daß es dabei nicht um eine enthusiastische Totalrestauration geht, bezeugt das Beispiel Hegels, der als Zentralgestirn ja gleichsam den Mittelpunkt dieser Renaissancebewegung bildet, dessen Dialektik von den verschiedensten Zugängen her eine Erneuerung erfahren hat[1]), aber mit durchgängig stärkerer Betonung des Momentes der Individualität. Vor allem gilt das für Th. Litts „Individuum und Gemeinschaft", dem man in seiner vorbildlichen systematischen Strenge wohl überhaupt eine Sonderstellung in der zeitgenössischen geschichtsphilosophischen Literatur wird zuerkennen müssen. Dies Werk, selbst entstanden aus dem drängenden Bedürfnis, „den Druck eines unsäglich erschütternden Gesamterlebnisses durch gedankliche Bewältigung wenigstens in etwas zu mildern", ist in seiner nunmehr zum dritten Male erneuerten Gestalt durch die entschlossene Durchführung der phänomenologischen Methode aus dem Bereich der formalen Gesellschaftswissenschaft weit hinausgewachsen und nicht mehr und nicht minder als eine Grundlegung der Kulturphilosophie geworden.[2]) Die von Litt entwickelte Grundwissenschaft gibt sich nicht als eine Kategorienlehre, sondern, eben aus der Erkenntnis vom Wesen des Geistes, als eine Lehre von den Aufbauprinzipien des geistigen Lebens, als eine Wesensanalyse der geistigen Wirklichkeit. So entwickelt Litt eine Strukturlehre, die allen Geisteswissenschaften immanent ist, ja jeder ihrer Betätigungen logisch einwohnt. Als das wichtigste Ergebnis der phänomenologischen Durchleuchtung der Ich- und Du-Begriffe, des Raum- und Zeiterlebnisses wird man das bezeichnen, was Litt den „Perspektivismus" nennt. Es ist dies eine geschlossene Metaphysik des Welterlebnisses, die den Individualitätsbegriff mit seinen ungeheuren geisteswissenschaftlichen Konsequenzen streng phänomenologisch be- und ergründet. Der kritische wie der aufbauende Ertrag dieser durchgeführten Strukturlehre ist so reich, daß er hier nicht einmal angedeutet werden kann, sich aber in der geisteswissenschaftlichen Forschung selbst auf Schritt und Tritt wird auswirken müssen, da er eine ganze Reihe fundamentaler Probleme zur Klärung bringt.[3]) Um nur Eines zu erwähnen, so

---

[1]) J. Cohn, Theorie der Dialektik, Leipzig 1923. Doch geht die Erneuerung Hegels auf B. Croces „Zur Theorie und Geschichte der Historiographie" zurück.

[2]) Th. Litt a. a. O., s. dazu auch G. Reichwein, Kulturkrise und Kulturphilosophie (N. Jahrbb. f. Altertum und Jugendb. II, 6).

[3]) In welchem Grade diese strukturtheoretische Besinnung zur Durchleuchtung scheinbar reiner Sachkomplexe förderlich ist und so auch praktisch die Einheit von Methode und Weltanschauung dartut, zeigt der Aufsatz W. Stachs zu Paul Hoffmanns Buch „Der mittelalterliche Mensch" (Arch. f. Kulturgesch. XVI, 1), der sich eng an Litt und Troeltsch anschließt.

bedeutet der Perspektivismus des Welterlebnisses für die Aufgaben der Universalhistorie eine grundlegende Erhellung, die man in der ganzen Diskussion der Möglichkeit und Grenze universalhistorischer Konstruktionen und in dem Streit um Spengler schmerzlich vermißt hat.

Allerdings sind die strukturtheoretischen Fundamente selbst das Schwächste an dem Werke Spenglers, während seine Stärke in der an Herder gemahnenden Kraft historischer Zusammenschau und physiognomischen Taktes liegt, und seine geistige Ahnenreihe ja auch über Nietzsche, Burckhardt und die Romantik klar auf Herder zurückweist. Sieht man von einem Werke wie dem Litts auf die massenakustische Wirkung Spenglers und auf die Nachzügler jenes aus allen 32 Windrichtungen zusammenströmenden Tohuwabohus um Spengler zurück, so erhellt dies den ganzen Abstand, der uns von jenen Jahren chaotischer Diskussion heute schon trennt. Mißt man die Literatur um Spengler an der ungeheuren anregenden Kraft, die von dem Werke ausgegangen ist, die es noch heute fast niemand erlaubt, ohne Zwiesprache an ihm vorüberzugehen, so wird man feststellen müssen, daß diese fast durchweg nicht auf der Höhe ihrer Aufgabe stand und sich daran Genüge tat, einen billigen Lorber zu erwerben, indem sie die handgreiflichen Widersprüche oder die zahlreichen Fehlurteile faktischer Art hervorkehrte.[1]) Über das Niveau eines verständnisvollen kritischen Referates erhebt sich auch die Schrift Stanges mit der an Spengler gerichteten Gegenforderung nach einem unbegrenzten Optimismus nicht[2]), noch auch die vom Standpunkte der protestantischen Mission verfaßte Broschüre Weises[3]), die die skeptische Geschichtsauffassung durch die christliche zu ersetzen sich erfolglos bemüht. Eben so fruchtlos freilich bleibt es, wenn die Anhänger Spenglers seine Kulturphilosophie als einen „Sesam, öffne dich" für alle Erscheinungen der geschichtlichen Welt betrachten. Typisch für dies jurare in verba magistri ist das Buch L. Jakobskötters[4]) über Goethes Faust im Lichte der Kulturphilosophie Spenglers, das mit den gewagtesten Interpretationen zu der überraschenden Einsicht gelangt, daß Goethes Faust der Prototyp und Repräsentant der abendländischen Menschheit ist. Es ist offenkundig, daß sich eine solche Deutung in einem handgreiflichen

---

[1]) Hierfür verweise ich auf das Buch von Manfred Schröter „Der Streit um Spengler", 1922, das eine fast vollständige Bibliographie der lawinenartig angeschwollenen Literatur bietet. Doch glaube ich nicht, daß Schröters Stellung zu dem Begriff der historischen Wahrheit methodisch haltbar ist.

[2]) C. Stange, Der Untergang des Abendlandes von O. Spengler, Gütersloh 1922 (Verlag C. Bertelsmann).

[3]) J. Weise, O. Spenglers Untergang des Abendlandes, Zeitfragen der Jugend, Heft VI, Berlin 1921 (B. K. Verlag E. Müller).

[4]) Berlin 1924 (E. S. Mittler).

Zirkel bewegt und das Pferd am Schwanze aufzäumt, da Spenglers Deutung der abendländischen Kultur ja eingestandenermaßen eben von Goethes Faust die prägnantesten Züge entlehnt hat.

Demgegenüber nun rührt die Schrift von O. Th. Schulz „Der Sinn der Antike und Spenglers neue Lehre"[1]) durch eine glückliche Verbindung von empirischer Korrektur und philosophischer Fortbildung der Gedanken Spenglers wirklich an den Kern des historischen Vitalismus. Die Berichtigungen, die sie an dem Spenglerschen Bilde vom apollinischen Menschen und von der griechischen Kultur einträgt, bedeuten mehr als nur philologische Richtigstellungen, und ihre philosophische Gedankenführung skizziert gegenüber dem subjektiven Intuitionismus in großen Zügen den Gedanken einer objektiven Geschichtslebenslehre, einer „Kulturbiologie", wie sie Spranger vor kurzem zu entwickeln begonnen hat.[2]) Schulz rührt mit seinen Einwendungen schon unmittelbar an das Kernproblem der welthistorischen Konstruktion Spenglers: die monadische Isolierung der Kulturindividualitäten und die Leugnung der welthistorischen Tradition und Kontinuität. Unabtrennbar davon ist das Problem der historischen Periodisierung. Der letzte Versuch einer Klärung der Legitimität oder Illegitimität historischer Periodisierung, den G. v. Below unternommen hat, reiht sich daher von selbst in diesem Zusammenhange ein.[3]) Below nimmt seinen polemischen Ausgang zwar nicht von Spengler, sondern von einem Beitrag des Kirchenhistorikers Heussi zum Problem der historischen Periodisierung.[4]) Aber sie trifft doch auch, indem sie die Gültigkeit und Rechtmäßigkeit universalhistorischer Periodisierung klarlegt, die gerade in diesem Punkte ganz unhaltbare Position Spenglers. Die Schrift Belows hat den Vorzug, daß sie sich nicht im methodologischen Vorhof der ganzen Frage versäumt, sondern sich sogleich den einzelnen konkreten Entscheidungen dieses Fragenkomplexes zuwendet.

Von der gleichen Überzeugung der Rechtmäßigkeit einer weltgeschichtlichen Periodisierung ist auch die Schrift J. Kaersts „Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum" beseelt, die über die Gegnerschaft zu Spengler weit hinaus zu sehr positiven Dar-

---

[1]) 2. vermehrte Aufl., Stuttgart-Gotha (Verlag F. A. Perthes).

[2]) Sprangers Rede über die Kulturzyklentheorie in den Sitzungsb. d. preuß. A. d. W. v. 28. Jan. 1926 und seine Aufsatzfolge über das Bildungsideal in geschichtsphilosophischer Beleuchtung in der „Erziehung" I.

[3]) Über historische Periodisierung, mit einer Beigabe Wesen und Ausbreitung der Romantik, Einzelschriften zur Politik u. Geschichte XI, Berlin 1925 (Dtsch. Verlagsges. f. Politik u. Gesch.). Siehe zur Polemik zwischen Heussi und Below P. Joachimsen, H. Z. Bd. 134. Auf die von Below behandelten Sachprobleme, vor allem auf das Problem der Reformation u. Belows Polemik gegen Troeltsch, sowie auf Belows Auffassung von der Romantik können wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen.

[4]) K. Heussi, Altertum, Mittelalter u. Neuzeit, Tübingen 1921 (J.C.B.Mohr).

legungen gelangt.[1]) Im engen Anschluß an die universalhistorische Anschauung Rankes entwickelt Kaerst den Gedanken einer Kontinuität der weltgeschichtlichen Bewegung als der Tatsache, auf der unsere eigene Geschichte beruht. Es ist das Ziel seiner Darlegungen, zu zeigen, wie die Idee, die die Einheit der in der Antike zusammengeschlossenen Kulturwelt darstellt, die Idee und irdische Repräsentation der Ökumene, diese Einheit einer innerlich zusammengehörigen, in einer gemeinsamen Organisation auch äußerlich zusammengehörigen Welt auf die folgende weltgeschichtliche Entwicklung übertragen wurde. Auf knappem Raum sucht Kaerst sodann die leitenden Ideen der großen weltgeschichtlichen Zeitalter herauszuheben, die er in einer scharfen Antithese des rationalistisch-zivilisatorischen Geistes der westlichen Demokratien und der tiefen, eigentümlich deutschen Idee des nationalen Staates und der nationalen Kultur, die der deutsche Idealismus begründet hat, aufgipfeln läßt. Kaersts Schrift trägt einen starken Gegenwartsakzent. Aber sie besitzt zugleich jene tiefe und echte Verbundenheit von Gegenwart und Vergangenheit, die allein eine wahre Fruchtbarkeit universalhistorischer Gedankenführung gewährleistet. Um so deutlicher hebt sich dieses Buch, das einen gemäßigten und geläuterten protestantischen Idealismus vertritt, von dem Machwerke F. Zachs über modernes und katholisches Kulturideal ab.[2]) Die Schrift beginnt mit der Not der Zeit und dem Krankheitsbilde der gegenwärtigen Epoche, das freilich von vornherein die unter sich ja ganz verschiedenen Formen und Symptome der Kulturkrise auf den Generalnenner des Abfalls vom Glauben bringt und dem entsprechend abstempelt. Was darauf folgt, ist an den Fingern zu errechnen. Nachdem auf ungefähr 100 Seiten die Entwicklungsgeschichte der Menschheitskultur erledigt ist, folgt der Kulturbruch der Renaissance und der Reformation und auf den Bankerott der Renaissance- und Reformationskultur der Neubau auf der Grundlage des katholischen Kulturideales. Eine Auseinandersetzung mit diesem Pamphlet können wir uns füglich ersparen, da es nur eine schlechte Erneuerung und Verschärfung des katholischen Geschichtsbildes bringt, das in Reformation, Idealismus, Liberalismus und Preußentum die Ursache für den Niedergang der modernen Kultur beschlossen findet. Überdies gründet sich, was hier in dem dualistischen Rahmen der augustinischen Auffassung vom Verlauf und der Ordnung der irdischen Dinge vorgetragen wird, kaum irgendwo

---

[1]) Verlag Th. Weicher, Leipzig 1925. Kaerst führt in dieser Schrift seine großen Studien zur Geschichte der universalhistorischen Anschauung fort, siehe H. Z., Bd. 106 u. Bd. 111.

[2]) F. Zach, Modernes oder katholisches Kulturideal? 3. Aufl., Wien 1925, Verlag Hölder. Siehe dazu die Bemerkungen Harnacks in der H. Z., Bd. 133, 3.

auf eigene Erforschung und Durchdringung, sondern stellt sich auf sehr einseitig gewählte Zeugnisse aus zweiter und dritter Hand, die ziemlich hilflos aneinandergereiht werden. Man wird Harnack recht geben müssen, wenn er diese ressentiment-geschwollene Schrift auf den Ton eines fanatisierten Kaplans gestimmt findet, und mit ihm fragen, ob die geistigen Führer des Katholizismus sich mit dieser vor Verfälschungen nicht zurückscheuenden Kulturbeurteilung begnügen werden, über die die hohe katholische Geschichtsforschung ja selbst lange hinaus ist. Nebenbei bemerkt, gibt sich auch diese Schrift als eine Widerlegung Spenglers, und wenigstens in dem apokalyptischen Tone steht sie ihm nicht nach. Aber die Konjunktur der Weltuntergangsliteratur, zu der ja überdies die Umwälzungen im Bereiche der Naturwissenschaften das ihrige beigetragen haben, dürfte, wenn nicht alle Zeichen trügen, vorüber sein.[1]) Daß man dieser Phase der deutschen nachrevolutionären Geschichtsphilosophie nicht mehr als eine stimmungsmäßige und transitorische Bedeutung wird zuschreiben dürfen, beweist doch wohl die Tatsache, daß die tiefsinnige, eschatologische Geschichtsphilosophie der Russen, wie z. B. Solovjeffs[2]), mit ihrem apokalyptischen Weltgesicht von Christ und Antichrist, ihrer Vision der endgültigen Wiedervereinigung der christlichen Weltkirchen, diese Geschichtsphilosophie, die eben so sehr Anthropodizee wie Theodizee ist, in Deutschland kaum mehr als bildungsmäßig rezipiert worden ist, und ihren spezifisch russischen Fundamenten nach auch nicht anders rezipiert werden kann.

Die Naturwissenschaft hilft sich in dieser Gesamtkrisis der wissenschaftlichen Weltbilder, wenn sie auf das Gebiet der Geschichte übergreift, noch immer auf ihre alte Weise; indem sie

---

[1]) Eine gute Übersicht über die prophetischen und philosophischen Theoreme des Weltunterganges gibt die Schrift „Weltuntergang in Sage u. Wissenschaft" v. K. Ziegler u. S. Oppenheim, Leipzig 1921 (Verlag Teubner, Aus Natur u. Geisteswelt 720). Zu der Umwandlung des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffes verweise ich auf die Rede von Nernst „Gültigkeitsbereich der Naturgesetze", 1921, auf die Schrift von G. Petzoldt, Das Weltproblem, Leipzig (Teubner) 1921, sowie auf Th. Weyl, Raum, Zeit, Materie, 4. Aufl. 1921. Zum Ganzen s. die Schrift von Karl Groos, Naturgesetze und historische Gesetze, Tübingen 1926, S. 22. Ein Vergleich zwischen der Krisis der historischen Wissenschaften und der durch die Relativitätstheorie akut gewordenen Krisis der Naturwissenschaft ist oft gezogen worden. Ganz falsch jedenfalls ist das populäre Vergleichspaar Spengler-Einstein. Höchstens zwischen der Maßstabtheorie von Troeltsch und der Lehre Einsteins bestehen formale Gemeinsamkeiten, doch wird man gut tun, auch diese nicht zu überspitzen. Siehe Troeltsch, Ges. Schr., Bd. III: Der Historismus, S. 219; A. Dietrich a. a. O. S. 168ff.

[2]) Vgl. die gute Darstellung v. Hans Prager, Wladimir Solovjeffs universalistische Lebensphilosophie, Tübingen 1925 (Verlag J. B. C. Mohr, P. Siebeck). S. auch Berdjajew, Östliches Christentum, 1925.

eine letzte Methodeneinheit behauptet und zu zeigen sucht, daß eine nach allgemeinen Gesetzen suchende Geschichtswissenschaft doch zulässig ist.[1]) Greift eine solche naturwissenschaftliche Betrachtung dann ins Weite und Breite, so ergibt sich fast immer eine so eingleisige Perspektive, wie sie V. Engelhardt[2]) in seinem „Weltbild und Weltanschauung" zeigt. Es ist die übliche positivistische Konstruktion, die mit dem primitiven Menschen beginnt und sich nach dem Unerläßlichsten aus der antiken Geschichte, dem Mittelalter und der Renaissance entschlossen auf die Seite der modernen Naturwissenschaften und ihrer Entwicklung schlägt. Damit ist natürlich weder der Geschichtswissenschaft noch der Geschichtsphilosophie noch auch der Weltanschauungslehre gedient, für die es bei solcher Verengung nach unserem Dafürhalten keine Diskussionsbasis gibt.

Was aber eine aus unmittelbarem Erleben der andrängenden Problematik der Gegenwart erwachsende geistesgeschichtliche Forschung zu leisten vermag, sofern sie nicht ihre eigenen Nöte in den Gegenstand hineinprojiziert und die Postulate einer strengen Methodik außer acht läßt, zeigt die Untersuchung E. Schlunds über die philosophischen Probleme des Kommunismus.[3]) Es ist dies der erste historische Teil einer umfassenden philosophischen, soziologischen Erforschung des Kommunismus, der sich auf Kant beschränkt. Behutsam und gelehrt, dabei klug und scharf eindringend bildet diese Studie einen wertvollen Beitrag zur Sozialphilosophie Kants und zu der ja noch immer im Fluß begriffenen Auseinandersetzung des philosophischen Sozialismus mit Kant.

Von der ebenfalls an Kant orientierten Schrift A. Goedeckemeyers zur Idee vom ewigen Frieden wird man dagegen schwerlich behaupten dürfen, daß sie zur philosophischen Klärung des Friedensproblemes beiträgt.[4]) Sie tritt mit den nunmehr ja hinreichend bekannten Urteilen über den höheren sittlichen Wert des Friedenszustandes für eine demokratische Weltföderation der Völker und die Moralisierung der äußeren Politik ein, ohne der praktischen Schwierigkeiten auch nur von fern Erwähnung zu tun. Die Schrift leidet an der in der ganzen Friedensliteratur traditionell gewordenen Vermischung von historischen Seins- und sittlichen Werturteilen und kommt nicht einmal auf ihrem Wurzelboden selbst, dem Pazifismus, zu einer differenzierteren Analyse. Was hier Not täte, wäre eine sehr behutsame Entschleierung der unter

---

[1]) In der gleichen Richtung argumentiert auch die schon herangezogene Schrift v. Karl Groos.

[2]) Weltbild und Weltanschauung vom Altertum bis zur Gegenwart, Reclams Universalbibliothek Nr. 6252/55.

[3]) P. E. Schlund, Die philosophischen Probleme des Kommunismus vornehmlich bei Kant, München 1922 (Franz Pfeiffer Verlagsges.).

[4]) Die Idee vom ewigen Frieden, Leipzig 1920 (Verlag von F. Meiner).

sich ja ganz verschiedenen Formen des Pazifismus, ihrer Ideologien und der hinter ihnen stehenden Triebmotoren und eine Aufdeckung der pazifistischen Formen, deren sich der politische Machtwille demokratischer Staaten bedient, um hinter der Hülle pazifistischer Ideologien seine realen Nah- und Fernziele zu erreichen. Bevor nicht eine solche Typologie des Pazifismus einmal geschaffen ist, wird sich die pazifistische Gesamtdiskussion über das Niveau frommer Wünsche von politischen Bezirksvereinen kaum erheben. Eine solche Bewältigung des Friedensproblemes setzt freilich voraus, daß in die historischen und sozialen Gegebenheiten der Weltlage die pazifistischen Wunschträume nicht voreilig eingezeichnet werden.[1])

Treten wir nun aus dem Kreis der Schriften, die unmittelbar von den Impulsen einer erschütterten Gegenwart Richtung und Ziel ihrer Gedanken empfangen haben, in den umhegteren Bezirk einer gegenständlich gebundeneren geistesgeschichtlichen Forschung hinüber, so spürt man doch auch hier allenthalben die Nachwehen einer stattgehabten geistigen Umwälzung. Vor allem im Bereich der historiographischen Forschung hat die „Revolution in der Wissenschaft", deren Symptome ein so feiner Seismograph wie Troeltsch sogleich anzeigte, unzweifelhaft eine reiche Frucht getragen.[2]) Wenn auch das zeitweilig allzu starke Vordrängen historiographischer Forschung an sich gewiß nicht ohne Bedenken ist und als Ermüdungssymptom gedeutet werden kann, und wenn man auch die Einwände nicht in den Wind schlagen darf, die in der ausschließlichen Konzentration auf die Geschichte der Geschichtswissenschaft ein Zeichen beginnender Sterilität sehen wollen, so wird man doch die letzte Zuwendung zu historiographischen Problemen nicht unter dem Aspekt einer unfruchtbaren, geistesgeschichtlichen Mode betrachten dürfen.[3]) Vielmehr hat hierzu die in jener Revolution der Wissenschaft erwachende Besinnung auf die in der Geschichte der Geschichtswissenschaft erarbeiteten Fundamente der historischen Methodik geführt. Zunächst und vor allem gilt dies wohl für Ranke, der uns mit seiner steigenden, nunmehr fast kanonisch zu nennenden Bedeutung zugleich selbst zu einem geisteswissenschaftlichen Phänomen von höchstem

---

[1]) An dieser Stelle verdient der gute Überblick über die weltgeschichtlichen Entwicklungslinien vom 19. zum 20. Jahrhundert in „Kultur und Politik" hervorgehoben zu werden, den Hans Preller uns gegeben hat, Leipzig 1922 (Teubner), Aus Natur u. Geisteswelt 743. Diese informatorische Zusammenfassung ist für den populären Zweck, dem sie ihrer Natur nach dienen will, vorzüglich geeignet.

[2]) Siehe E. Troeltsch, Ges. Schr., Bd. IV: Die Revolution in der Wissenschaft, S. 653ff.

[3]) Zu den Bedenken gegen ein Überwuchern der historiographischen Forschung siehe die Worte Ed. Meyers, abgedruckt bei G. v. Below, Historische Blätter, Wien 1922, 1.

Range geworden ist, dessen Erhellung und Durchdringung eine ganze Reihe deutscher Forscher in Atem hält.[1]) Aus solcher Einsicht und solchem Geiste wird man die treffliche Auswahl der methodischen Reflexion Rankes würdigen müssen, die E. Rothacker herausgegeben hat.[2]) Sie enthält neben dem politischen Gespräch eine Anzahl programmatischer Äußerungen zur „Wissenschaftslehre" Rankes, deren Gehalt Rothacker wohl ein wenig zu sehr im Sinne des philosophischen Idealismus interpretiert zu ungunsten der religiösen Triebkräfte.

Zugleich möchten wir hier auch dankbar der Neuherausgabe des großen Artikels „Geist" von Rudolf Hildebrand aus dem Grimmschen Wörterbuche gedenken, den ebenfalls E. Rothacker ediert hat.[3]) Er birgt in sich eine Fülle bedeutender Aufschlüsse über die Wort- und Bedeutungsgeschichte des Begriffes Geist, deren große geistesgeschichtliche Tragweite schon aus der lebhaft umstrittenen Geschichte der Termini „Volksgeist, Weltgeist" usw. erhellt, an denen weder die Geschichtsphilosophie noch die Philosophiegeschichte ohne Schaden wird vorübergehen können.

Während das psychologisch-biographische Interesse sich Ranke erst sehr spät zugewendet hat (eigentlich erst jetzt nach der kostbaren Entdeckung der zauberhaften frühen Fragmente, die uns kürzlich bekannt geworden sind), und eine große Biographie Rankes noch immer zu den unerfüllten Desideraten der Wissenschaft zählt, hat Burckhardt gerade die biographische Anteilnahme von jeher in hohem Grade erweckt. Und immer wieder ist es der junge, romantische Burckhardt, der sich langsam vom Deutschtum ablöst und seine dichterische Sehnsucht hinüberleitete in die klassische Welt der Antike und der Renaissance, der das biographische Interesse erweckt. Diesem Burckhardt, mit dem uns Markwart und C. Neumann vertraut gemacht haben, gilt auch das neueste Buch Werner von der Schulenburgs.[4]) Das in der Gesamt-

[1]) Wir gedenken hier der Neuherausgabe der Deutschen Geschichte Rankes durch P. Joachimsen und der großen, höchst subtilen Einleitung Joachimsens. Ferner dessen Vortrag: Ranke und wir (N. Jahrbb. f. Altertum und Jugendb. II, 3) und A. Duchs Aufsatz „Zu Rankes Erneuerung" (Zeitwende II, 7). Endlich dürfen wir hier auch unserer Arbeit über Rankes Begriff der Weltgeschichte Erwähnung tun, München 1926.

[2]) Leopold von Ranke, Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. E. Rothacker, Philosophie u. Geisteswissenschaften, Neudrucke Bd. II, Halle/S. 1925 (Max Niemeyer-Verlag).

[3]) Neudrucke Bd. III, Halle/S. 1926 (Max Niemeyer-Verlag). Es ist ja hinreichend bekannt, welche Rolle die Erforschung dieser Termini in der Geschichte der Romantik Hegels, der historischen Schule usf. gespielt hat und noch spielt.

[4]) Der junge Burckhardt, Biographie, Briefe u. Zeitdokumente 1818/52, Stuttgart, Zürich 1926 (Montana-Verlag). S. dazu den bedeutenden Aufsatz C. Neumanns, H. Z. Bd. 134, 3, der den Prozeß der inneren Umwandlung Burckhardts ergreifend darstellt, und Neumanns Buch „J. Burckhardt und die Schweiz", Gotha 1918.

haltung ein wenig jugendliche Buch sieht in Burckhardt den Führer und Fergen im Kampf gegen den Historizismus, den guten Europäer im Kampf gegen alles „asiatisch Barbarische", den Aristokraten im Kampf gegen die demokratische Nivellierung. Bedeutsame Neuaufschlüsse über die Jugendgeschichte Burckhardts jenseits dessen, was wir schon wußten, gibt es kaum.[1]) Seine kulturkritische Haltung, die sich allzu weitgehend mit Burckhardt identifiziert, ihn vielleicht hier und da auch allzu wörtlich nimmt, übersieht doch wohl das Problematische, das eben auch in Burckhardts kontemplativem Ästhetizismus liegt. Auch glauben wir nicht, daß Schulenburg J. Burckhardts sehr schwer zu durchschauende Haltung zum Problem der Macht im Kerne trifft. Burckhardts ausgesprochenes Autoritätsbedürfnis hat ein sehr weitgehendes Verständnis für das „Gesetz der Macht" zur Folge gehabt. Vor allem aber das Patrizisch-Alemannische in Burckhardt scheint uns Schulenburg nicht hinreichend gekennzeichnet zu haben.

Hingegen geht der an feinen Formulierungen reiche Essay von Ch. Andler über Nietzsche und Burckhardt[2]), der einen Abschnitt aus dem großen Nietzsche-Werk Andlers darstellt, in erster Hinsicht den Zügen nach, die aus Burckhardts Auffassung der griechischen Kultur und der Renaissance in das Geschichtsbild Nietzsches hinübergingen, wobei Andler mit einer zartsinnigen, klugen und delikaten Psychologie an den historischen Akzentverschiebungen zugleich den ganzen Unterschied der Geister und ihrer Temperamente hervortreten läßt.

Eine Burckhardt, vor allem dem späten, klassizistisch gewordenen Burckhardt, verwandte Gesinnung wird man auch in jenen zwei Essays B. Croces finden, die beide von neuem die weltmännische Meisterschaft des großen italienischen Humanisten und Philosophen[3]) bekunden. Allerdings wird die Definition des Barock als eine menschliche und ästhetische Sünde, als eine künstlerische Verunstaltung, die man in Europa von den letzten Jahrzehnten des 16. bis ans Ende des 17. Jahrhunderts beobachten kann, wohl kaum die Beistimmung der deutschen Kunstwissenschaft[4]) finden, die sich den Begriff des Barock als einen Stil- und Epochenbegriff nicht mehr wird entreißen lassen. Und in der Tat muß diese Definition als eine vom Maßstab der Hochrenaissance aus gesehene Verengung des Barockbegriffes abgelehnt werden.

[1]) Doch hat Schulenburg bisher unbekannte Materialien aus der Herforder Wochenschrift Westphalia aus den vierziger Jahren heranziehen können.

[2]) Basel (Rheinverlag).

[3]) Benedetto Croce, Der Begriff des Barock, die Gegenreformation, Zürich, Leipzig u. Stuttgart (Verlag Rascher & Cie.).

[4]) Zur Stellung der Kunstgeschichte zum Problem des Barock vergleiche man den gehaltvollen und klugen Essay von Brinkmann über Barock und Rokoko in Süddeutschland in der H. Z., Bd. 136.

Auch in der anziehenden Studie, die A. Reimann Sebastian Franck als Geschichtsphilosophen gewidmet hat, spüren wir eine lebendige Gegenwartsbeziehung.[1]) Die Schrift trägt den charakteristischen Untertitel: ein moderner Denker im 16. Jahrhundert. Wenn schon dies einigermaßen verfänglich nach einer Modernisierung S. Francks klingt, so ist sich Reimann des Abstandes der Epochen sehr wohl bewußt, ja im Gegenteil eher darauf bedacht, die Differenz, die Franck von der modernen Geschichtsphilosophie trennt, durch Vergleichung prägnant herauszuarbeiten. Nur um den ungeheuren Fortschritt historischer Auffassung, den S. Franck innerhalb der Schranken des christlichen Glaubens darstellt, ist es ihm zu tun.

Endlich hat nun auch der Methodenstreit, der vor drei Jahrzehnten um Lamprecht und seine Geschichtsauffassung entbrannte, seinen Historiographen gefunden.[2]) Die zeitliche und noch mehr die sachliche Distanz, die uns heute schon von dem mit soviel Leidenschaft geführten Kampfe trennt, ermöglicht ein gerechteres Urteil über das Für und Wider, als es im Augenblick des geistigen Kampfes selbst wohl möglich war. Schon Spranger hat es betont, daß Lamprechts Bemühen um eine geisteswissenschaftliche Psychologie und um die Psychologisierung der Geschichte im Kern vollauf gerechtfertigt war und nur mit den Mitteln der Wundtschen Psychologie eben nicht erfüllt werden konnte.[3]) Und Freyer hat noch kürzlich geltend gemacht, daß Lamprechts Werk die Fundamente einer geisteswissenschaftlichen Soziologie tragend zugrunde liegen. So stellt auch Seifert Lamprechts Gesamterscheinung in die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge am Ende des 19. Jahrhunderts und würdigt sein großes persönliches

---

[1]) Beihefte der Zeitschrift der Comeniusgesellschaft I, Berlin 1921 (A. Unger). Es ist in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich, zu beobachten, wie das Buch des Philosophen Lucien Brulez über Holländische Philosophie, Breslau 1926 (F. Hirt), aus dem starken kulturpolitischen Willen der flämischen Bewegung heraus eine höchst eigentümliche Sicht der holländischen Philosophie entwickelt. Sie geht aus von dem Befunde, daß die Niederlande eine typisch nationale Philosophie wie die großen europäischen Länder nicht hervorgebracht haben, zeichnet dann aber doch eine scharfe, eigentümlich niederländische Linie, die mit der flämischen Mystik als der schöpferischen Leistung des niederländischen Geistes beginnt, zu der Blüte des niederländischen Geistesleben im 17. Jahrhundert aufsteigt und sich mit einer schroffen Gebärde des Ekels von dem verfassten Belgien und dem kläglichen Zustande seiner Philosophie abwendet.

[2]) F. Seifert, Der Streit um K. Lamprechts Geschichtsphilosophie, eine historisch-kritische Studie. Augsburg 1925 (Dr. B. Filser Verlag). Die Schrift enthält, soweit wir nachprüfen konnten, dankenswerterweise auch eine vollständige Bibliographie der Literatur zum Methodenstreit.

[3]) Siehe Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften, Leipzig 1925, S. 15.

Motiv der Überwindung eines im Spezialistentum erstickenden Geschichtsbetriebes. Aber auch er sieht sich zu der Feststellung genötigt, daß Lamprecht sich von dem Streben nach Omnivalenz der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung habe fortreißen lassen zu einer Vergewaltigung der geisteswissenschaftlichen Methodik. Nach unserem Dafürhalten hat auch hier die Geschichte der Geschichtswissenschaften ihr Urteil über die Methodik gesprochen und die letzthinnige Unfruchtbarkeit (im Sinne der Leistung, nicht im Sinne der durch Widerspruch hervorgerufenen Befruchtung) dargetan.

Die im Verfolg des Methodenstreites gebildeten geschichtsphilosophischen Begriffe sind freilich noch immer umstritten. Rickerts Begriff der inhaltlichen Einmaligkeit der geschichtlichen Gegenstände, der nicht zuletzt durch seine logische Wucht den Streit entscheiden half, hat neuerdings J. Thyssen den Begriff der zeitlichen Einmaligkeit des historischen Gegenstandes entgegengesetzt.[1]) Auch diese Untersuchung, die sich in ständiger Auseinandersetzung mit Rickert bewegt, gibt sich als eine geschichtslogische und ist als solche von großer Subtilität der Argumentation. Doch wird sich der ganze Fragenkomplex der Ideographie, das Gesamtproblem der historischen Einmaligkeit, nicht ausschöpfen lassen in einer logischen Untersuchung. Die Frage greift zu tief in die sachlichen Aufgaben und Grenzen der Geschichtswissenschaft, um auf diese Weise restlos geklärt zu werden. Darum ist es das Schicksal dieser wie zahlreicher logischer Untersuchungen zum Problem der Geschichte, daß sie den Fragenkomplex in allzu weitem Umkreise umschreiten. Dagegen ist es der Vorzug der ausgezeichneten Zusammenfassung von Th. L. Haering[2]) der Probleme der Geschichtsphilosophie, daß sie die erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen ebenso zu Worte kommen läßt wie die geschichtsphilosophischen Sachprobleme systematischer und metaphysischer Art, wobei es natürlich ungerecht und unangemessen wäre, wollte man von solchen Darlegungen auf knappstem Raum abschließende Vollständigkeit der Beweisführung verlangen. Auch die durch ihre Frische Sympathie erweckende Schrift von Pichler zur Philosophie der Geschichte[3])

[1]) J. Thyssen, Die Einmaligkeit der Geschichte, eine geschichtslogische Untersuchung, Bonn 1924 (Fr. Cohen).

[2]) Th. L. Haering, Hauptprobleme d. Geschichtsphilosophie, Wissen u. Wirken, Bd. 26, Karlsruhe 1925 (Verlag G. Braun).

[3]) Hans Pichler, Zur Philosophie der Geschichte, Tübingen 1922 (J. B. C. Mohr, Paul Siebeck). Die Gesamthaltung des kleinen Büchleins scheint uns der Euckens nahe verwandt, dessen Philosophie des Geistes und der Tat soeben eine gute, wenn auch vielleicht allzu anerkennende Darstellung gefunden hat in einer Schrift des Euckenkreises „Rudolf Eucken und sein Zeitalter", Studien von F. Lienhardt, A. Beck, C. Hacker, B. Jordan, Langensalza (Hermann Beyer) 1926.

sucht mit einer gewissen Verve sich der geschichtsphilosophischen Kernprobleme im ersten Anlauf zu bemächtigen. Sie geht dabei mit einer weltmännischen Großzügigkeit, freilich über die Tiefen und Untiefen der geschichtsphilosophischen Problematik oft hinweg und skizziert einen voluntaristisch gerichteten Idealismus der Tat.

Die Geschichtsphilosophie steht ja mit dieser entschlossenen Wendung zur Metaphysik nur im Gesamtflusse einer Bewegung, die der Philosophie ihr altes, großes Recht der Metaphysik zurückerobert hat. Allerdings ist diese Erneuerung der Metaphysik nicht zuletzt von der Geschichtsphilosophie selbst ausgegangen, und sie könnte sich sehr einverstanden erklären mit der Aufgabe, die der Philosophie noch kürzlich von Bergmann in einer Einführung in die Philosophie gestellt worden ist.[1]) Die Philosophie, heißt es dort, steht vor, über und hinter der einzelwissenschaftlichen Forschung, sie leitet sie ein, begleitet sie und schließt sie ab, sie kritisiert ihre Methoden, beobachtet ihren Gang und ordnet ihre Erlebnisse. Sie untersucht die Ergebnisse der Einzelwissenschaften und sucht diese zu einem wissenschaftlichen Weltbild zu vereinigen. Zuletzt kommt es dann freilich auch hier darauf hinaus, wo die Philosophie ihre Stellung zum Weltproblem nimmt, was in dieser Einleitung in die Philosophie ziemlich unverhohlen zugunsten eines platonisch ästhetischen Evolutionismus der Weltgeschichte geschieht.

Es ist ein Problem metaphysisch-systematischer Art, und zwar das geschichtsmetaphysische Problem kat exochen, nämlich das der Entwicklung, das den Gegenstand des großen Werkes bildet, das Kurt Breysig begonnen hat.[2]) Der erste Band „Persönlichkeit und Entwicklung" war der Frage gewidmet, ob Persönlichkeit oder Masse, Individuum oder Gemeinschaft als die schöpferische, hervorbringende und vorwärtsdrängende Kraft im Werden anzusprechen sei. Breysig behandelte also gleichsam nur einen Kompetenzkonflikt zwischen den Trägern der Entwicklung, wobei

---

[1]) E. Bergmann, Einführung in die Philosophie, Bd. I u. II, Breslau 1926 (F. Hirt). Die Schrift wächst durch eine kraftvolle persönliche Stellungnahme über den üblichen „Baedeker der Philopsohie" in der Tat hinaus.

[2]) K. Breysig, Vom geschichtlichen Werden, Bd. II: Die Macht des Gedankens in der Geschichte, Stuttgart u. Berlin 1926 (J. G. Cotta). Das Werk Breysigs scheint uns bisher kaum die kritische Würdigung gefunden zu haben, die ihm auch der grundsätzliche Gegner wird zuerkennen müssen. Um so dankbarer wird man es begrüßen, daß B. Schmeidler soeben (Philosophischer Anzeiger II, 1) in einer Skizze eines zukünftigen Systems der historischen Wissenschaften sich kritisch mit Breysig auseinandersetzt. Wir können den von Schmeidler aufgestellten fünf Thesen, die er Breysig einwendet, nur voll und ganz zustimmen. Hingegen können wir uns mit der Studie W. Mitscherlichs zu Breysigs Werk (Schmollers Jahrb. 50, 2) nur teilweise einverstanden erklären.

denn naturgemäß die Entwicklung als solche schon vorausgesetzt ist, wie Breysig auch Entwicklung nicht auf das Was, sondern auf das Wie der Geschehensverkettung angewandt wissen will. Die Entscheidung fällt Breysig durchaus zugunsten der schöpferischen Persönlichkeit, während er die Gemeinschaft nur auf Übereinkunft und Überlieferung beschränkt wissen will. Wir halten nun dafür, daß von dieser Basis aus dem Werdensproblem gar nicht beizukommen war, da einmal dieser Kompetenzkonflikt ein selbstgeschaffener ist, vor allem aber, da die logischen und metaphysischen Probleme, auf deren Schnittfläche sich das Entwicklungsproblem aufbaut, gar nicht zur Entfaltung kommen können. Wie wird es je möglich sein, von dieser Grundlage aus zu dem Problem des objektiven Geistes, wie zu dem Begriff der „werdenden Gesetze", wie zum Problem der Epoche und der Generation vorzudringen, die sämtlich der Zerspaltung in das Begriffspaar Individuum und Gemeinschaft widerstreben. Wenn man das Werdensproblem aus der Perspektive Breysigs zu Ende denkt, so liegt es in der Natur der Sache, daß eine solche Werdenslehre als Hauptproblem auf die Frage der Sachgewalten im geschichtlichen Werden, auf das, was wir mit Troeltsch als die Dialektik der Kulturgebiete bezeichnen möchten, stoßen muß. So ist denn auch der zweite Band des Breysigschen Werkes, die Macht des Gedankens in der Geschichte, der Bewältigung dieses Problems gewidmet. Er stellt den Gedanken, die Macht der Idee, neben den schöpferischen Einzelnen und das Tun und Lassen der Gemeinschaft in der Geschichte und fragt nach der Rolle, die man ihm im Werden zugestehen muß. Die Antwort wird aus einer weitmaschigen Auseinandersetzung mit Marx und Hegel destilliert. Was so gewonnen wird, ist für die Geschichtslehre Marx' und Hegels bedeutsamer als für Breysigs eigene Geschichtslehre, die nach unserer Ansicht durch die weitgehenden Konzessionen an die Macht der Idee (wir würden vorziehen zu sagen, den objektiven Geist) so gut wie zersprengt wird. Die ganze Problematik, die das Werdensproblem in einen Gegensatz von Masse und Persönlichkeit aufteilt, ist eine selbstgeschaffene, die die Geschichtsphilosophie nicht anerkennen kann.[1]) Und dieses proton pseudos aus der im ersten Bande eingenommenen Position mußte die Breysigsche Entwicklungstheorie zu so handgreiflichen Widersprüchen führen, wie sie dieser zweite Band aufweist.[2]) Doch wird man ein abschließendes Urteil nicht wagen,

[1]) Siehe die treffenden Ausführungen bei Litt a. a. O. S. 207ff.

[2]) Siehe Breysig, Bd. II, S. 445. Als Beispiele des Sachgeschehens gibt Breysig eine sehr detaillierte Schilderung der Entwicklung des französischen Beamten- und Behördenwesens, der Entwicklung des kirchlichen Innenraumes im Mittelalter, des preußischen Staates und anderer mehr, die, mit großer und sehr detaillierter Erkenntnis vorgetragen, die Lektüre schon um deswillen interessant machen. Wir können auch hier nur wieder auf die Darlegungen Schmeidlers verweisen, a. a. O. S. 124.

bevor nicht das Werk als Ganzes vorliegt, und auch jetzt und heute schon dankbar anerkennen, welchen Reichtum nachdenklicher Betrachtungen zur Geschichtslehre auch dieser Band enthält.

Den vollsten Ertrag bietet das Breysigsche Buch wohl auf dem Gebiet der Gesellschaftsseelenkunde. Die Soziologie wird von der Durchleuchtung der Wirkungsweise der Gemeinschaft „in Übereinkunft und Überlieferung" größeren Nutzen ziehen können als die Geschichtslehre. Es zeigt sich auch hier, wie stark die Soziologie im Vormarsch ist, ja wie weit sie heute schon auf das Terrain der Geschichtsphilosophie übergegriffen hat, so daß man sich versucht fühlen könnte, in einer Lageskizze wie der vorliegenden diese starke Präponderanz der Soziologie als eines der entscheidenden Charakteristika unserer gegenwärtigen Situation anzusprechen.[1])

Dennoch wird man billig nicht nur Bedenken tragen, den bekannten Standpunkt Paul Barths einzunehmen, daß die Geschichte als Wissenschaft und erst recht die Philosophie der Geschichte mit der Soziologie zusammenfalle, sondern man wird ihn schlechtweg abwegig finden müssen.[2]) Für Barth ist die Soziologie das endlich wissenschaftlich werdende historische Denken, das mit der Ethik zusammenfällt und somit auch die endgültige Durchdringung der geschichtlichen Welt mit der gesetzeswissenschaftlichen Begriffsbildung der Naturwissenschaften. Barth steht hiernach, obschon nicht ohne scharfen kritischen Blick für die Schwächen Comtes und Spencers, jenen doch sehr viel näher als etwa der formalen Soziologie. „Es ist also eine prinzipiell mechanistische Auffassung der Wissenschaft, der Erkenntnis, der Logik, der Einzelwissenschaften", aus der die Identifikation von Soziologie, Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie hervorgeht. Daß diese Methode nicht rein durchgeführt wird noch werden kann, vielmehr stark einschrumpft, aber auch so noch zu einer unerträglichen Verengung der Geschichte führen muß, darüber hat Troeltsch alles Nötige gesagt, was Barth nach unserem Dafürhalten nicht zu widerlegen vermocht hat. Wir können hier in aller Kürze nur eben andeuten, daß der Begriff des „Sozialen" eine ganz unzulässige Zerdehnung erfahren muß, um mit dem Gebiet der Geschichte in Deckung zu

---

[1]) Dabei handelt es sich natürlich darum, klar zu erkennen, daß diese Soziologie, wenn sie fruchtbar sein will, nur eine geisteswissenschaftliche sein kann. In diesem Sinne hat H. Freyer (Arch. f. Kulturgesch. XVI, 2) sie als die letzte Geisteswissenschaft aus dem System des deutschen Idealismus zu entwickeln begonnen, als eine Soziologie, die ihren Objekten als Sinngebilden gegenüber tritt. Eine große Leistung in diesem Sinne bietet M. Schelers „Soziologie der Erkenntnis". Siehe dazu auch den vorzüglichen Aufsatz v. O. Hintze, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaften 81, 2.

[2]) P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, I. Teil, Grundlegung und kritische Übersicht, 3. u. 4. Aufl., Leipzig 1922. Vgl. den Aufsatz von Troeltsch, Weltwirtschaftl. Arch. VIII, 1916; Ges. Schr. Bd. IV, S. 706, 711 ff.

kommen; daß wir ferner Barths Antithese von wissenschaftlicher Geschichte und künstlerischer Geschichtsschreibung wie auch seine Definition der Geschichtsphilosophie als einer wertfreien Gesetzeswissenschaft schlechterdings nicht anerkennen können. Das Gleiche gilt für Barths Stellung zum Problem der geisteswissenschaftlichen Psychologie und für seinen Gesetzesbegriff, der eine Ineinssetzung phänomenologischer Strukturgesetze, soziologischer Regelmäßigkeiten und der naturwissenschaftlichen Gesetze bedeutet, die sämtlich streng gesondert werden müssen und die bei Barth eben auch zu einer Verkümmerung des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffes führt, wenn auch nicht zur Anerkennung der notwendigen Trennung von naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Methode und zur Anerkennung des Begriffes der Individualität. Endlich bestreiten wir auch Barths sich letzthin von Spencer herschreibende Auffassung von der Gesellschaft als eines geistigen Organismus, die sich nach den konzisen Darlegungen Litts nicht wird halten lassen.[1]) Die Gründe, die uns zu einer scharfen Auseinanderhaltung beider Disziplinen, der Soziologie und der Historie, bestimmen, sind in den letzten Jahren hundertfach erörtert worden, und es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, sie zu wiederholen. Den auch in dieser Auflage wieder bereicherten historischen Teil des Barthschen Kompendiums wird man immer dankbar benutzen, allerdings mit der Einschränkung, daß in diesem „monotonen Ehrenfriedhof“, wie Rothacker ihn genannt hat, die Entwicklung der deutschen Soziologie von Möser, Hegel, Adam Müller bis zu Lorenz Stein, Stahl, Roscher usf. allzusehr vernachlässigt ist.

Wie viel aber gerade hier verschüttet wird, wenn man das Sehfeld fast ausschließlich auf die anglo-französische Soziologie verengt, das zeigt die Untersuchung P. Vogels über Hegels Gesellschaftsbegriff.[2]) Sie setzt sich die Aufgabe, die Fortentwicklung des Hegelschen Gesellschaftsbegriffes bei Stein, Marx und Lassalle zu verfolgen, d. h. die Herauslösung des Gesellschaftsbegriffes aus dem metaphysischen Gesamtgefüge und die Zerreißung der dialektischen Verbindung, in der bei Hegel und auch noch bei Stein Staat und Gesellschaft stehen. Bei Marx und Lassalle verselbständigt sich der Gesellschaftsbegriff; er erfüllt sich freilich zugleich mit der akuten proletarischen Not und gewinnt eine politische Stoßkraft weit über die hinaus, die ihm Hegel oder Stein zuerkannten. Man kann diese Untersuchung, die ja zugleich auch die Ideen- und Parteigeschichte des Sozialismus bereichert,

---

[1]) Siehe darüber Litt, Individuum u. Gemeinschaft, S. 285, u. Troeltsch a. a. O. S. 713ff.

[2]) P. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch L. Stein, Marx, Engels und Lassalle. Gekrönte Preisschrift der philosophischen Gesellschaft Berlin 1925. Kantstudien Nr. 59.

nur aufrichtig begrüßen, wenn man auch einwenden mag, daß sie Marx und Engels in offenbar apologetischer Tendenz allzu stark an Hegel annähert. Es geht nicht an, die Marxsche kommunistische Vernunftgesellschaft als den konsequent zu Ende gedachten Hegel zu bezeichnen. Auch in der leidigen Frage nach dem „Materialismus“ der ökonomischen Geschichtsauffassung hält sich die Studie von Widersprüchen nicht frei. Wir glauben, daß die Bedeutung und Pionierarbeit der Marxschen Sozialökonomik auf einem fast unbekannten Gelände groß genug ist, daß man die Schwächen, Unhaltbarkeiten und groben Verallgemeinerungen der ökonomischen Geschichtsauffassung nicht apologetisch oder harmonistisch zu verschleiern braucht.

Eine gleichfalls an Hegel orientierte Schrift von E. Hämig[1]) kämpft — doch wohl etwas verspätet — für eine Anerkennung der Soziologie durch die Philosophie. Sie setzt sich für eine Synthese von Comte einerseits und Leibniz und Hegel andererseits ein. Wir müssen gestehen, daß es uns nicht möglich war, zu durchschauen, welche Basis der Verf. hierfür gefunden zu haben glaubt.

Wenn wir uns gegen die Barthsche Ineinssetzung von Soziologie und Geschichtsphilosophie ausgesprochen haben, so kann es uns darum doch nicht beifallen, die Verbindung zwischen beiden Wissenschaftsbereichen zerschneiden zu wollen. Vielmehr begrüßen wir jede Untersuchung, die wie die von K. Rothenbücher[2]) gerade die Verschlingung beider Gebiete zum Anlaß nimmt, die Frage aufzuwerfen, was die Vergangenheitsbeziehung für die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens, insbesondere für die Verbandseinheiten der Familie, des Staates, der Nation, der Kirche, der Partei, der Kultur und anderer mehr bedeutet. Wie „das Geschichtliche“, das hier ganz unreflektiert genommen wird, als etwas Tatsächliches, in vergangener Zeit Entstandenes, aber in der Gegenwart noch vorhanden, den verschiedenen Institutionen und menschlichen Verbänden in grundverschiedener Weise einwohnen kann, wie hiernach die Begriffe von Jugend und Alter, von Sein und Werden, von Revolution und Tradition jeweils eine ganz besondere und ganz verschiedene Gestalt annehmen können, dazu enthält das Buch eine Anzahl trefflicher Beobachtungen und Reflexionen. Was dabei in Frage steht, ist also nicht „das Geschichtliche“, sofern man darunter, grob gesprochen, Entwicklung und Werden begreift, sondern mehr die Ablagerung des Historischen im Institutionellen. Doch streift das Buch an so grundlegende Begriffe, wie die von Restauration, Renaissance und Revolution,

---

[1]) E. Hämig, Geistesgeschichtliche Grundlagen der Sozialphilosophie, Zürich 1925 (Verlag A. Rudolf).

[2]) K. Rothenbücher, Über das Wesen des Geschichtlichen und die gesellschaftlichen Gebilde, Tübingen 1926, Verl. J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

indem es die Unmöglichkeit der Eliminierung des Gewordenen, in die Institutionen nun einmal Eingewachsenen, aber ebenso die Gefahr der Orientierung an historischen Wunschbildern klarlegt.

In dieselbe Richtung soziologischer Arbeit scheint uns bei sehr verschiedener Fragestellung der wirtschaftsphilosophische Essay von H. Levy über Volkscharakter und Wirtschaft zu weisen.[1]) Auch er bewegt sich auf einem Zwischengebiet, allerdings zwischen Sozialökonomie und Soziologie und orientiert sich an der Idealtypik Max Webers. Er geht der Bedeutung des Volkscharakters für die Wirtschaft und die wirtschaftlichen Zusammenhänge nach, der Vereinheitlichung des Volkscharakters unter wirtschaftlichem Einfluß, der Differenzierung des Volkscharakters in der Wirtschaft, aber auch der Rückwirkungen, die ein einmal geprägtes volkscharakterologisches Stadium auf die Wirtschaft ausüben kann. Vorwiegend erstreckt sich seine Beobachtung auf Deutschland und die beiden großen angelsächsischen Weltreiche, wobei eine Fülle aufschlußreicher und kluger Beobachtungen und Deutungen das Interesse des Lesers vollauf gefangennehmen, die sich aber hier auch nicht einmal andeutungsweise erschöpfen lassen. Der Mangel an volkscharakterologischen Studien in der gegenwärtigen Wirtschaftswissenschaft läßt Levy eine möglichst exakte Morphologie der Volkscharaktere fordern. Dabei tritt die historische Erforschung der Völker und des Volkscharakters wohl etwas zu stark zurück. Wenn Levy gegen die historisch-entwicklungsgeschichtliche Charakteristik der Völker polemisiert, die von Tacitus bis auf den heutigen Tag stabile Merkmale nachweisen zu können glaubt und der umwandelnden Kraft historischer Ereignisse auf den Volkscharakter ganz uneingedenk ist, so wäre dazu zu sagen, daß diese Art der Charakterologie ja eminent unhistorisch ist und daß sich ihr schon Ranke in sehr markanten Worten entgegengesetzt hat.[2]) Auch ist heute wohl die Gefahr der Argumentation mit stabilen Größen auf dem Gebiet der Völkerpsychologie weniger groß als auf dem Gebiet der Rassentheorie. Hier ist es die Bedeutung des Werkes von Franz Boas über Kultur und Rasse[3]), daß es, indem es kritisch die Zulänglichkeit und Bündigkeit der Rassentheorien und der aus ihnen gezogenen Schlüsse untersucht, der ganzen Rassenmetaphysik und -metahistorie den Boden entzieht. Man wird diese kritische Bedeutung um so höher anschlagen, wenn man sich erinnert, wie völlig dies Gebiet noch im Argen liegt, und

---

[1]) Leipzig 1926 (B. G. Teubner).

[2]) Ranke, Weltgeschichte, Bd. I, Vorrede, S. V.

[3]) Franz Boas, Kultur und Rasse, 2. unver. Aufl., Berlin u. Leipzig 1922. Vereinigung wissensch. Verleger, Walter de Gruyter. Eine ähnliche Absicht und Bedeutung hat das Buch v. F. Hertze, Rasse und Kultur, 1925.

welche parasitären Phantasien gerade dem Dunkel der Rassentheorien ihr Dasein verdanken.

Die von Levy geforderten volkscharakterologischen Studien bilden nun aber nur einen Ausschnitt aus dem Gesamtgebiet der Charakterologie in dem weiten Sinne, wie E. Utitz diese auffaßt und begründet.[1]) Was der verdienstvolle Herausgeber des Jahrbuches der Charakterologie in diesem Werke vorlegt, sind zunächst nur Grundbegriffe, historisch schon beschrittene Forschungswege, Leitlinien, Versuche zur Abgrenzung von Charakteren, im ganzen noch immer also gleitende und verfließende Begriffe, die bei aller besonnenen Zuversicht des Verf. einen Zweifel erlaubt sein lassen werden, ob es je zur Aussonderung einer selbständigen charakterologischen Disziplin kommen wird. Freilich gibt Utitz zugleich damit die Verarbeitung und Einbeziehung des Gesamtmaterials, das aus den angrenzenden Wissenschaften der Psychographie, der Graphologie, der Physiognomik, der Psychoanalyse usf. zu einer selbständigen Charakterologie schon vorliegt. Denn alle diese Disziplinen haben, wie Utitz meint, ihre Stollen schon tief in das Gestein der Charakterologie getrieben. Was dies Buch aber jenseits von Materialreichtum und klug geordneter Übersicht so wertvoll macht, ist die Delikatesse in der Behandlung und Auswertung menschlicher Charaktere und die das Ganze durchwaltende Vorsicht, die es vor schnellen Schlüssen und raschen Lösungen in dem Dunkel der Charakterologie bewahrt. Jedenfalls wird man Utitz Dank dafür wissen, daß er mit dem Reichtum zugleich auch die Schwierigkeiten seines Arbeitsfeldes aufgezeigt hat und mit der Kritik begonnen hat, statt mit charakterologischen Phantasien ins Blaue hinein.

Wie notwendig hier die Kritik und die Beschränkung ist, zeigen immer von neuem die Fehldeutungen, denen die psychoanalytischen Studien so oft erliegen. Paradigmatisch dafür, wie psychologische Studien nicht ausgelegt sein sollen, ist die Studie J. Kinkels zum Ursprunge der Religion.[2]) Nach dem nunmehr ja wohl hinreichend bekannten Rezepte der psychoanalytischen

---

[1]) E. Utitz, Charakterologie, Charlottenburg 1925 (Panverlag Rolf Heise).

[2]) J. Kinkel, Zur Frage der psychologischen Grundlage und des Ursprunges der Religion, Beitrag zum System der psychoanalytischen Soziologie. Leipzig, Wien, Zürich, London 1922 (Internationaler psychoanalytischer Verlag). Als ein Beispiel dafür, wie diese Schrift interpretiert, kann ich es mir nicht versagen, auf folgende Auslegung zu verweisen. Für die grundlegende psychoanalytische Formel der infantilen Sexualität und ihrer Bedeutung für die psychologische Erhellung des Ursprungs der Religion wird das Herrenwort (Matthäus, Kap. 18, 3) herangezogen: „Wahrlich ich sage euch: es sei denn, daß ihr umkehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen." Weiter kann man den psychoanalytischen Unfug wohl nicht treiben.

Schule und ihrer pansexuologischen Trieblehre wird die Religion aus infantiler Sexualität, Vater- und Mutterkomplex usw. abgeleitet, wobei natürlich kräftig nach der berühmten Goetheschen Anweisung verfahren wird, und wenn schon nichts aus-, so doch untergelegt wird. Ein Wort der Kritik erübrigt sich, da wir keines wüßten, das scharf genug wäre, um diese Art einer Pseudopsychologie zu kennzeichnen, die sich mit einer Hand voll dürftigen pathologischen Materials über all das hinwegzusetzen glaubt, was die Phänomenologie der Religion — wir erinnern nur an die Werke von Otto, Heiler, Söderblom und Scheler — an phänomenologischen Befunden erarbeitet hat. Wer schützt Freud vor seinen Freunden?

Nun wird man ja beileibe die Soziologie im ganzen nicht für eine solche Haltung verantwortlich machen können, doch ist es in jeder Hinsicht dankenswert, daß die jüngste Soziologie selbst davor warnt, aus der Entartung die Art erkennen zu können. Wie not das noch immer tut, das beweist die „phaseologische“ Soziologie Müller-Lyers, die die Probleme der Bevölkerung, der Eugenik, der Rassenhygiene mit dem geheimnisvollen Titel der „Zähmung der Nornen“ plakatiert und die eigensten Angelegenheiten der abendländischen Menschheit, wie man mit Recht gesagt hat, wie Figuren eines naturwissenschaftlichen Raritätenkabinettes mit Gruselnamen etikettiert.[1]) Es ist das Besondere an der Soziologie E. Rosenstocks[2]), daß sie nicht „von unserem Menschheitsleben entfremdeten Menschheitssplittern“, sondern von dem großen Lebensstrom der abendländischen Menschheit ausgeht und der konkreten Not, in die diese geraten. Sie umschreibt die Aufgabe der Soziologie dahin, die Notenschrift zur Melodie des sozialen Lebens zu finden, zu jener Melodie, die durch die Dissonanzen und Unterbrechungen allgemach so bedroht worden ist, daß die Furcht besteht, sie selbst ginge verloren. Die Erforschung der Kräfte des sozialen Lebens und der Wille zu ihrer Gestaltung verschlingen sich in einem solchen Bemühen, das die Legitimität der Soziologie — ihre scientifische und ihre reale — in doppelter Weise zu sichern sich bemüht. Und so glauben wir denn an den Beschluß eines solchen Situationsberichtes nichts Besseres stellen zu können als eben dies soziologische Werk, dessen wissenschaftliches Geschäft sich selbst als die Vergegenwärtigung (im Gegensatz zu dem gerade in der Soziologie grassierenden Mißbrauch der Definition) bezeichnet. Wir wissen, daß die Systematiker der Soziologie gegründete Einwände erhoben haben gegen die kabbalistische Ryth-

---

[1]) F. Müller-Lyer, Die Zähmung der Nornen, München 1918 (Albert Langen Verlag).

[2]) E. Rosenstock, Soziologie I, Die Kräfte der Gemeinschaft, Berlin u. Leipzig 1925 (Walter de Gruyter Verlag).

mologie und das Zahlenspiel, die das Werk vielfach durchwirken und seinen systematischen Wert problematisch machen.[1]) Aber es bleibt in dieser Soziologie der Kräfte, die den großen Anspruch erhebt, über das Kostengesetz des Geistes, der aus Fleisch und Blut seine Gestalten baut, Rechnung zu legen, ein lebendiges Versprechen der Soziologie an ihre Gegenwart, ein Versprechen, aus dem uns sehr viel mehr zu reden scheint als ein großer Aufwand an geistreichen Aperçus. Denn uns dünkt, es würde hier mit einer neuen Leidenschaft über Geist und Sprache, über Sitte und Zeremoniell, über Kirche und Religion, über Masse und Führer gesprochen, mit einer Leidenschaft, die alle diese Mächte und Kräfte als ihr eigenes Schicksal noch kennt und lebt. Und wenn man auch zugeben wird, daß sich diese Soziologie ihr systematisches Konzept mit dieser Leidenschaft zum Teil selber verdorben hat, so ist sie uns dennoch willkommen, weil sie die Einlösung ihres Anspruches und ihres Versprechens und somit die lebendige Zukunft ihrer ganzen Wissenschaft glaubhaft macht.

Berlin. Gerhard Masur.

---

[1]) Siehe die Rezension von Andreas Walther in der Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften Bd. 82.

MITTEILUNG

Zum 60. Geburtstag unseres Herausgebers Walter Goetz (11. November 1927) erschien unter dem Titel „Kultur- und Universalgeschichte" eine umfangreiche Festgabe[1]), die schon um deswillen den Lesern des ‚Archiv für Kulturgeschichte' rein dem Inhalt nach bekannt gegeben werden möchte, weil alle Aufsätze unmittelbar dem gleichen Arbeitsgebiet angehören, für das das Archiv seit Jahren eine Pflegstätte gewesen ist. Es kann sich hier nicht darum handeln, kritisch zu den Problemen Stellung zu nehmen — das sei den einzelnen Literaturberichterstattern überlassen —, rein deskriptiv möchte hier der Inhalt dieses umfänglichen Werkes denen vorgeführt werden, denen äußere und innere Umstände beim Zustandekommen dieser Festschrift unbekannt geblieben sind.

Durch überaus dankenswertes Entgegenkommen des Verlages war es möglich, den Rahmen der Mitarbeiter weit zu spannen, ausgehend von dem Gedanken, möglichst alle Kreise zum Worte kommen zu lassen, die in Walter Goetz ihren Fachgenossen, Freund, Lehrer und engeren Mitarbeiter sehen. Von den älteren Fachgenossen sind den Lesern des Archivs aus langjähriger Mitarbeit viele bekannt (Hampe, Schmeidler, Kötzschke, Kern, Stimming, Steinhausen, Dopsch); die älteren Schüler sind vertreten durch einen Kreis, der in den „Beiträgen zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance" Proben methodischer Schulung und inhaltlicher Gestaltung gegeben hat (Funk, Walser, v. Martin, Zeller, Hefele). Aus dem engeren Kreis der Mitarbeiter am Institut für Kultur- und Universalgeschichte stammt eine Reihe Beiträge, die zugleich Kenntnis von der dortigen vielseitigen Arbeit zu geben vermögen (Doren, Schneider, Freyer, Kühn, Braun, Schönebaum, Wach, Plischke). Von den früheren und jetzigen Mitgliedern des gleichnamigen Forschungsinstitutes sind die mit Beiträgen vertreten, die weiterhin in engerer Fühlung mit ihrer Ausbildungsstätte geblieben sind (Prochno, Steinberg, Baron, Blaschke, Winkler, Herbst, Grundmann). Schließlich haben einige ältere Freunde des Jubilars mit Freude ihren wissenschaftlichen Obolus zum Festtage gespendet (Giesecke, Küchler, Levison, Hellpach, Brandi).

---

[1]) Kultur- und Universalgeschichte. Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstage dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. Leipzig u. Berlin (B. G. Teubner) 1927. 567 Seiten.

Ist schon durch die große Zahl der Mitarbeiter eine gewisse Vielgestaltigkeit im einzelnen erreicht, so noch besonders durch die Wahl der Themen, wodurch eben eigentlich jeder Leser etwas aus seinem engeren Arbeitsgebiet finden kann. Die Einheit des Ganzen wird durch die wissenschaftliche Basis, auf der sich alle Aufsätze aufbauen, gewahrt. Bei jedem behandelten Problem herrscht das Streben vor, den erforschten Sachverhalt geistesgeschichtlich zu vertiefen, damit einer Forderung genügend, die Walter Goetz immer wieder ausgesprochen hat. So gibt das Ganze zugleich ein Bild von der gegenwärtigen Problemlage der Geschichtswissenschaft, besonders der Kulturgeschichte.

In vier großen Teilen (Mittelalter; Renaissance; Neuzeit; Geschichtsphilosophie, Historiographie, Methodologie) treten uns viel neue Ergebnisse entgegen. Von Lupus v. Ferrières wird eine ungedruckte Predigt veröffentlicht, diese selbst in den Zeitzusammenhang der „Karolingischen Renaissance" gestellt. Aus einer Anregung von Walter Goetz haben die Mitarbeiter am demnächst erscheinenden „Bildniswerk" des Forschungsinstituts für Kultur- und Universalgeschichte[1]) den Begriff des „Porträts" an einem bestimmten Beispiel (Hrabanus Maurus) und durch prinzipielle Erörterungen über die Entwicklung des Porträts wesentlich geklärt. Anti-asketischen Äußerungen im Zeitalter des Investiturstreites, die einer Anlehnung an Bibel und Idee des Christentums, meist erwachsen im Westen des Reiches, ihren Ursprung verdanken, wird in einem weiteren Aufsatz nachgegangen. Friedrich II. läßt sich als stark fortschrittlicher Geist erkennen, wenn man seinen an den Astrologen Michael Scotus gerichteten Fragenkatalog liest. In völlig unbekanntes Gebiet führt ein Aufsatz über Frömmigkeit und Mystik im Deutschordensland, in dem zugleich nachgewiesen wird, daß das Schicksal des Ordens keinesfalls innerlich bedingt war. Weiter macht eine typologische Untersuchung über das Wesen des Ketzers im Mittelalter klar, daß immer der einzelne Häretiker nur nach Abstreifung feststehender Attribute in historischer Wahrheit gewürdigt werden kann. Marsilius von Padua mit seinen radikalen Neuerungsvorschlägen und Nicolaus von Cues mit Reformgedanken, beide in Gegenüberstellung, beschließen den Reigen der Aufsätze zur mittelalterlichen Geschichte.

Ganz besonders reichhaltig sind auch die Aufsätze zur Renaissance. Dichtung, Philosophie, Astrologie, bildende Kunst, Religion werden von Historikern und Philologen untersucht. Die überragenden Gestalten Machiavell und Michelangelo, besonders letzterer treten uns plastisch entgegen, während Marsilio Ficino

[1]) Die Entwicklung des menschlichen Bildnisses. Hrsg. von W. Goetz. Bd. I: P. E. Schramm, Das deutsche Kaiser- u. Königsbildnis. U. d. Pr. Leipzig u. Berlin (B. G. Teubner).

und Pico della Mirandola auf Grund eines wiedergefundenen Autographs des ersteren in ihrer Stellung zum Problem der Willensfreiheit gewürdigt werden. Stendhals Charakterisierung der Zeit der Renaissance als Beispiel unwissenschaftlicher, aber anregender literarischer Auffassung schließt diesen Teil der Festschrift ab.

Selbst an die festesten Ergebnisse bisheriger Forschung rüttelt ein Aufsatz, der die Ereignisse an der Wiege des politischen Protestantismus untersucht. Wissenschaftsgeschichte wird in den Aufsätzen über die Gründung der Wolfenbüttler Bibliothek und der Helmstedter Unversität, über die geschichtlichen Studien an der Universität Leipzig im 18. Jahrhundert (vor allem Erörterungen über J. B. Mencke, J. J. Mascov, Chr. G. Jöcher, J. G. Boehme) behandelt. Campanella mit seinen chiliastischen und utopischen Anschauungen, Pestalozzi mit wirtschaftstheoretischen Äußerungen treten uns entgegen. In das Gebiet geistesgeschichtlich fundierter Politik führen Untersuchungen über Adam v. Müller, über die schwäbische Publizistik um 1830, über das Vermächtnis Nikolajs I. von 1835, das bisher nur aus einer russischen Veröffentlichung bekannt ist. In das Problem der russischen „Intelligenz" weiht ein weiterer Aufsatz ein.

Wichtige Fragestellungen der mit der Geschichtswissenschaft verbundenen Disziplinen werden im vierten Teile der Festschrift behandelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen führen uns in die Entwicklung der Religion durch die großen Phasen der Kultur hindurch unter steter Stellungnahme zum Problem „Natur und Gewissensgott". Die abendländische Frömmigkeit in ihrer Entwicklung wird mit besonderem Blick für die Möglichkeit einer Erneuerung religiöser Dinge vorgezeichnet. Das Problem Technik und Kultur wird besonders eingehend behandelt. Wissenschaftsumgestaltende Geister wie Max Weber, Wilhelm Dilthey, Karl Lamprecht, alle wieder in bestimmter Zuspitzung betrachtet, treten uns in weiteren Aufsätzen entgegen. Einige methodologische Aufsätze zur Wirtschaftsgeschichte, historischen Kartographie und Expansionsgeschichte mit ständigem Blick auf die Entwicklung der Kulturgeschichte vervollständigen das Programm.

Alles in allem, viel Stoff, viel Anregung für den Kreis der Leser des ‚Archiv für Kulturgeschichte', so recht geeignet, auch Streben und Wirken unseres Herausgebers in vollem Umfang zu zeigen.

H. S.

ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON

WALTER GOETZ UND GEORG STEINHAUSEN

XVIII. BAND — 2. HEFT

INHALT:

VERLAG VON B. G. TEUBNER



LEIPZIG UND BERLIN 1928

VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

Herausgegeben von Walter Goetz und Georg Steinhausen
Schriftleitung: Dr. H. Schönebaum, Leipzig, Universitätsstr. 13I.

Band XVIII erscheint in 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Bezugspreis RM 14.—

Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen an, wie auch der Verlag von B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3 (Postscheckkonto Leipzig 51272). Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Bänden, soweit überzählig, geliefert werden.

Das „Archiv für Kulturgeschichte" will eine Zentralstätte für die Arbeit auf dem Gebiete der gesamten Kulturgeschichte sein und dabei vor allem im Zusammenhang mit neueren Richtungen der geschichtlichen Forschung der Arbeit auf dem Gebiet der Geschichte des höheren Geisteslebens ein geeignetes Organ sichern. Als Aufgabe der kulturgeschichtlichen Forschung muß es gelten, aus dem ganzen für die geschichtliche Erkenntnis einer bestimmten Zeit vorhandenen Material das für deren Gesamtkultur und Gesamtgeist Bezeichnende festzustellen, und so wird sie in erster Linie als Spezialforschung wissenschaftlichen Charakter tragen. Sie wird sich jedoch in ausgedehntem Maße die Ergebnisse sonstiger Spezialforschung, freilich nicht durch einfache Übernahme, sondern durch selbständige Verarbeitung unter ihren besonderen methodischen Gesichtspunkten und für ihre besondere Aufgabe, zunutze machen dürfen und müssen. Dieser Aufgabe soll insbesondere die Einrichtung **regelmäßiger Literaturberichte** dienen. Sie stehen neben der **I. Abteilung**, die selbständige wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, als **II. Abteilung** und sollen je ein Spezialgebiet in dem bezeichneten Sinne in Bearbeitung nehmen, das für die kulturgeschichtliche Forschung Wertvolle aus der Fülle der literarischen Erscheinungen des betreffenden Gebiets unter kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten herausheben. Diese Berichte behandeln folgende Gebiete: Prinzipien- und Methodenlehre (Österreich), Geschichtsphilosophie und Geschichte der Geschichtschreibung (Masur), allgemeine und lokale Kulturgeschichte Deutschlands (Goetz), Geschichte der wirtschaftlichen Kultur (Kötzschke, Doren), Geschichte der politisch-rechtlichen Kultur (Stimming), Geschichte der religiösen Kultur (Leube, Köhler), Geschichte der geistigen Kultur (Zeller, Kühn), Geschichte der Bildung und des Bildungswesens (Schönebaum), Geschichte der künstlerischen Kultur (Hamann), Geschichte der literarischen Kultur (Karg), der Musik (Zenck), Geschichte der gesellschaftlichen Kultur und der Sitten (Steinhausen), Volkskunde und geschichtliche Heimatkunde (Uhlemann), Geschichte der Technik (Matschoß), Geschichte der Medizin (Diepgen), der Naturwissenschaften (Ruska), Vorgeschichte (Mötefindt), Anthropologie u. Gesellschaftsbiologie (Eug. Fischer). Im Vordergrund soll bei den Berichten über die einzelnen Kulturgebiete die europäische, insbesondere die deutsche Kultur des Mittelalters und der Neuzeit stehen. Sie sollen ergänzt werden durch zusammenfassende Berichte über altvorderasiatische und ägyptische Kulturgeschichte (Lehmann-Haupt), antike Kulturgeschichte (Laqueur), italienische (Baron), französische (Ganzenmüller), englische (Hoops), nordamerikanische (Schönemann), nordeuropäische (Bugge), osteuropäische (Meckelein), jüdische, islamitische (Aug. Fischer), indische u. ostasiatische (Weller) Kulturgeschichte. Die Berichte sollen künftighin in einem dreijährigen Turnus erscheinen. Mit ihnen zumal hofft das Archiv der Kulturgeschichte ein vertieftes Interesse bei den Vertretern aller übrigen historischen Einzeldisziplinen zu sichern, zwischen denen sie ihrer Stellung nach eine universale Verbindung zu stiften berufen ist.

Beiträge werden mit RM 60.— für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert, außerdem erhalten die Verfasser von größeren Aufsätzen und Literaturberichten 20, von kleineren Beiträgen 10 Sonderabdrücke. Beiträge werden nur nach vorheriger Anfrage an die Schriftleitung (Leipzig, Universitätsstr. 13I), Rezensionsexemplare nur an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3, erbeten. Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn ausreichendes Rückpostgeld beigefügt ist. Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher wird nicht übernommen.

Anzeigenpreise: 1/1 Seite RM 80.—, 1/2 Seite RM 45.—, 1/4 Seite RM 25.—,
die zweigespaltene Millimeterzeile RM —.28.

METHODEN UND PROBLEME DER NEUEREN KUNSTWISSENSCHAFT.

VON JOHANNES JAHN.

In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts setzte in der Kunstwissenschaft ein entscheidender Fortschritt in methodischer Hinsicht ein, und man darf sagen, daß die Kunstwissenschaft der letzten dreißig Jahre trotz aller inneren Gegensätzlichkeiten eine gewisse, allerdings vorläufig noch schwer formulierbare Einheitlichkeit besitzt, die sie deutlich gegen die kunstwissenschaftliche Arbeits- und Auffassungsweise des voraufgegangenen Menschenalters abhebt. Diese letztere mag man, um sie mit einem kurzen Schlagwort zu kennzeichnen, die kulturgeschichtliche nennen: das Kunstwerk wurde betrachtet als eine Kulturerscheinung wie andere auch, es wurde im wesentlichen nach denselben historischen Methoden untersucht und mit all seinen historischen Beziehungen dem Gesamtkulturbilde einer bestimmten Periode eingegliedert. Nebenher ging ein starkes Interesse für die Biographie der einzelnen Künstler, die Zusammenstellung ihres Oeuvre, die Konstruktion von Schulen, das Aufsuchen von Einflüssen, ikonographische Fragen, Quellenkunde. Dasjenige aber, was das Kunstwerk erst zum Kunstwerk macht, seine Form, unterlag keiner gesonderten Betrachtung. Gewiß haben Männer wie Jakob Burckhardt, Herman Grimm, Karl Justi tiefdringende und vielfach heute noch unübertroffene Beobachtungen über die Form bestimmter Kunstwerke gemacht, es fehlt diesen Beobachtungen aber — und das ist das Entscheidende — an Systematik, da sie meist gerade an dieses Kunstwerk gebunden blieben und die innige Verknüpfung mit anderen seiner Eigenschaften wahrten. Man vermochte es nicht, die Welt der Kunstformen als isolierte Welt zu sehen, deren geschichtliche Entwicklung für sich geschrieben werden könnte. Der Gedanke der Kunstgeschichte als Formengeschichte war noch nicht gedacht.

Was sich nunmehr in der Kunstwissenschaft der neunziger Jahre anbahnte, wird wohl erst dann recht begreiflich, wenn man der vorbereitenden Arbeit der bedeutendsten Kunstbewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gedenkt, des Impressionismus. Der Impressionist war es ja, der Isolierung des Kunstwerkes von anderen Lebenszusammenhängen forderte, der Inhaltliches, Gedankliches, Bedeutsames geradezu verabscheute, weil all das der freien Entfaltung der künstlerischen Form gefährlich werden konnte. Auf dem Boden dieser Anschauung erwuchs die l'art pour l'art-Theorie, die das Fürsichsein der Kunst mit aller Schärfe betonte, und von den gleichen Voraussetzungen aus erfolgte nun bei einigen Kunstforschern die entschlossene Konzentration auf Formprobleme, wobei erwähnt sein mag, daß ein Künstler damals das Muster einer solchen Konzentration gegeben hatte: der Bildhauer Adolf Hildebrandt mit seinem kleinen, naturgemäß nicht um historischer Erkenntnis willen geschriebenen, aber überaus einflußreichen Büchlein „Das Problem der Form in der Bildenden Kunst“ (1893).

Kennzeichnend für diese neue Arbeitsweise, die sich sogleich als überaus fruchtbar erwies, ist etwa Franz Wickhoffs Kommentar zur Wiener Genesishandschrift (1895), eine Arbeit, in der der bis dahin ganz unverstandene und beiseitegeschobene spätantike „Illusionismus“ entdeckt wurde. Auf den Spuren Wickhoffs wandelnd, aber noch großzügiger und strenger arbeitend, schrieb dann Alois Riegl sein Werk „Die spätrömische Kunstindustrie“ (1901), dessen grundlegende allgemeine Bedeutung für die Kunstwissenschaft infolge seines speziellen Titels allerdings erst allmählich klar wurde. Durch systematische Ausschaltung aller nicht zur formalen Erscheinung seiner Untersuchungsobjekte gehörenden Eigenschaften gelang es Riegl nachzuweisen, daß in dieser sogenannten Verfalls- und Zersetzungsperiode die ebenfalls als ein Verfallsprodukt angesehene Kunst ganz bestimmte, die Antike folgerichtig fortsetzende, neue Formgedanken ausgebildet hatte. Er fand durch seine Methode reiner Formvergleichung eine tiefe und weitgespannte Erklärung für die merkwürdige, schon immer aufgefallene Tatsache, daß es etwa seit dem 5. nachchristlichen Jahrhundert in der Plastik im wesentlichen nur noch Reliefs und keine Freifiguren mehr gibt. Man erledigte diese Frage vor Riegl entweder

mit dem Schlagwort Verfall und bemühte sich höchstens, die Erklärung in den veränderten sozialen und kulturgeschichtlichen Verhältnissen zu finden, dem Fehlen großer Aufgaben, der Naturverleugnung, stärkerem seelischen Ausdrucksbedürfnis, dem die Malerei die günstigeren Mittel bot. Riegl dagegen stellte ais Ursache einen psychischen Wandel fest, der rein im Gebiete der Formwahrnehmung blieb: die Spätantike bevorzugte gegenüber der klassischen Antike nicht mehr Tastwerte, sondern optische Werte, und wenn es in der letzten Phase der antiken Kunst überhaupt noch Plastik gab, so konnte diese nicht mehr in der an das Tastgefühl appellierenden Freifigur greifbar vor uns stehen, sondern sie konnte nur in dem von optischen Werten, von einem Hell-Dunkel-Rhythmus überspielten Relief in Erscheinung treten.

Die formalistische Methode, wie sie kurz genannt sei, ist das wichtigste Ferment in der Ausbildung der neueren Kunstwissenschaft geworden; allerdings ist sie, zumal in ihrer extremen Anwendung, auf vielfachen Widerspruch gestoßen, in erster Linie natürlich bei den Anhängern der älteren kulturgeschichtlichen Richtung. Vor allem hat man ihr Einseitigkeit vorgeworfen, Einseitigkeit insofern, als sie das Kunstwerk nur als eine Summe von Formkräften ansähe, während es in Wirklichkeit doch viel mehr sei. Man wird diese Einseitigkeit nicht bestreiten können. Aber der Ausschaltung bestimmter kultureller Gegebenheiten, allgemeiner geistesgeschichtlicher Motive, diesem Mangel an Breite steht ein Sondieren in die Tiefe gegenüber, ein klares und scharfes Erfassen formpsychologischer Gesetze, die eine neue Schicht historischer Begreifbarkeit, historischer Sinngebung freigelegt haben. Zugleich bedeutete diese Einseitigkeit eine Schärfung des Forscherblickes: indem man die Vielgestalt der Qualitäten des Untersuchungsobjektes ignorierte und nur auf die e i n e Qualität, die Formqualität hinschaute, sah man ihre Struktur genauer und differenzierter. Es mag hier bemerkt werden, daß die Ausbildung der formalistischen Methode, die ja naturgemäß in den mannigfachsten Graden von Konsequenz und Reinheit auftrat, eine wesentlich deutsche Angelegenheit ist, und noch immer steht Wilhelm Voeges bereits 1894 erschienenes Werk „Die Anfänge des monumentalen Stils im Mittelalter“ bei den französischen Kunsthistorikern in hoher Achtung, nicht weil die Resultate dieser Arbeit heute noch bindend wären,

sondern weil hier durch intensives Vertiefen in die Form mittelalterlicher Bildwerke Frankreichs ein neuer Weg zur Erkenntnis ihres Wesens und ihrer Filiation gewiesen wurde.

Fassen wir noch einmal den schon von Wickhoff ausgesprochenen, von Riegl weiter ausgebauten Gedanken ins Auge, daß die Endphase der Kunst des Altertums ihre Eigentümlichkeit in erster Linie einem psychischen Wandel, dem Übergang von der taktischen zur optischen Einstellung verdanke, so werden wir unter Berücksichtigung der inzwischen immer stärker gewordenen allgemeinen Tendenz, Geschichte zu periodisieren, verstehen, daß es nur noch eines kleinen Schrittes bedurfte, um diesen Wandel vom Linear-Taktisch-Klaren zum Malerisch-Optisch-Unklaren als einen typischen zu sehen, der nicht an eine bestimmte Zeit gebunden ist, sondern sich immer wiederholt, ein psychologisch-logisches Gesetz des Kunstablaufes.

Diesen Schritt vollzog Heinrich Wölfflin. Er versuchte, in seinem weit über die Fachkreise hinaus bekannt gewordenen Werk „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe" (1915) die Kunstentwicklung von der Renaissance zum Barock auf fünf Begriffspaare zu bringen: linear-malerisch, Fläche—Tiefe, geschlossene Form—offene Form, Vielheit—Einheit, Klarheit—Unklarheit, wobei die Thesis immer die Renaissancekunst, die Antithesis immer die Barockkunst bedeutet. Im Grunde sind diese fünf Begriffspaare alle aus dem einen Rieglschen Begriffspaar taktisch-optisch entwickelt. Alle individuellen Differenzen verschwinden vor diesen durchgreifenden Gesetzlichkeiten, die auch gleichmäßig alle Erscheinungen der bildenden Kunst durchdringen. Die Wandlung dieser Eigenschaften stellt nach Wölfflin einen psychologischen Prozeß dar, der sich zu allen Zeiten wiederholt und eine natürliche Logik hat, die nicht umgekehrt werden könnte. Selbstverständlich opponierten auch hier wieder die Vertreter der kulturgeschichtlichen Auffassung; sie wiesen hin auf die Verschiedenheit der Völkerbegabungen — ein Problem, das Wölfflin selbst sehr wohl gesehen hat — die eine Aufstellung durchgreifender, an keine Rasse gebundener Gesetzlichkeiten unmöglich mache, und zeigten die Schwierigkeiten auf, die einer wirklich konsequenten Durchführung der Wölfflinschen Lehre überall begegneten. Ja, man sprach von europäischer Überheblichkeit und Gedankenlosigkeit, die Prinzipien, die man aus der

Durcharbeitung eines überdies noch sehr kleinen Teiles europäischer Kunst gewonnen hatte, als für den ganzen Erdball verbindlich zu erklären und ins Zeitlose zu heben. Naturgemäß opponierten auch die Verfechter historischer Kontinuität. Die Kunstgeschichte erschien ja bei Wölfflin nicht mehr unter dem Bilde eines gleichmäßig fließenden Stromes, sondern dieser Strom war von einem ihn gliedernden Rhythmus durchpulst, einem gefestigten Aufsteigen und sich Auflösen in stetem Wechsel. Der Kontinuität war die Periodizität gegenübergetreten.

Etwa gleichzeitig mit der Entstehung von Wölfflins „Grundbegriffen" bildete sich ein anderer großer Deutungskomplex kunsthistorischer Tatsachen heraus, in dem die Grundanschauung der Formalisten aufs heftigste verneint wurde und der in dieser seiner Oppostion überscharf gefaßt und beinahe fanatisch verfochten wurde. Er knüpft sich an den Namen des großen Wiener Kunsthistorikers Max Dvořák und geht unter dem Schlagwort „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte". Das Kunstwerk wird hier bis ins Innerste seiner formalen Gestaltung begriffen aus der geistigen Gesamthaltung seiner Zeit, der geistigen Gesamthaltung. Der erste Teil dieses Begriffes muß betont werden, damit nicht die Meinung entstehe, als handle es sich hierbei um nichts weiter als ein wenn auch sublimiertes Aufleben der älteren kulturgeschichtlichen Auffassung. So ist es nicht. Zwar haben beide gemeinsam, daß sie das Kunstwerk, das in der formalistischen Betrachtungsweise als ein Produkt reiner Formenkräfte dastand, in den allgemeinen Lebenszusammenhang zurückführen und aus diesem Lebenszusammenhang zu begreifen suchen. In der kulturgeschichtlichen Auffassung jedoch erschien die Entstehung des Kunstwerkes mit einer Menge materieller Bedingungen verknüpft, in der neuen geistesgeschichtlichen waren diese Bedingungen ausgeschaltet. Jene vertrug sich sehr gut mit einer materialistischen Kunsttheorie, diese stellt den stärksten Rückschlag gegen den Materialismus der 70er und 80er Jahre dar. Sie wurde geboren aus einem Zeitbewußtsein, das in jedem Menschengeschehen das Psychische als das Primäre ansieht und das auch in seinem Kunstschaffen die Gestaltung des Geistigen vor die Gestaltung der Sinnenwelt setzte. Freilich forderte diese Auffassungsweise Ausmaße der Forscherpersönlichkeit, wie sie selten vorhanden sein

werden. Es gilt, sich in die innerste geistige Haltung einer Zeit zu versenken, sie in allen ihren Äußerungen in Politik, Literatur, Musik, Sozialanschauung, Lebensauffassung, Religion, Wissenschaft einfühlend zu studieren, die geistige Kraft zu erschließen, die hinter all diesen Äußerungen wirkt, aus ihr nicht etwa nur die Grundstimmung des Kunstwerkes zu begreifen, sondern eben auch seine Form als ihr Erzeugnis zu fassen. Die Entstehung der Formen war ja bei Riegl und auch bei Wölfflin als relativ selbständig angenommen worden, sie vollzog sich gleichsam in einer besonderen geistigen Provinz. Dvořák und seine Anhänger wollten diese Provinz wieder zum Mutterlande zurückführen. Bei alledem stand Dvořák unbedingt auf Seiten derjenigen, die die Geschichte als ein Kontinuum ansahen, aber die eben geschilderte, in der letzten Phase seines Lebens unter schweren Gedankenmühen errungene Auffassung ließ ihn ein wirksames Gegengewicht gegen die Nachteile einer einseitigen Fixierung auf Kontinuität und Entwicklung im allgemeinen gewinnen. Er begann sich stärker von der Betrachtung des Werdens auf die des Seins einzustellen. Es läßt sich beobachten, wie bei vielen Geschichtsforschern die ständige Frage nach dem Vorher und dem Nachher, die Betonung des Fluktuierens in der Geschichte und damit im Zusammenhange das Suchen nach Beziehungen und Einflüssen die gesammelte Betrachtung eines von unserem gegenwärtigen Zeitbewußtsein als Einheit erfaßten und gefühlten Geschichtskomplexes verhindert, die Betrachtung sozusagen mit unverrücktem, nicht ständig wanderndem Auge. Es ist so etwas wie das Suchen nach der Idee, die hinter dem Gesamtwerk eines Künstlers oder einer bestimmten Zeitperiode steht. Geht Dvořák als Historiker, der er nun einmal war, natürlich auch den Fäden nach, die in jedem solcher Gewebe zusammengeschossen waren, so vergißt er in der Betrachtung des Gewebes die Fäden doch völlig, es ist keine Summe mehr für ihn, sondern ein Ganzes, dessen Eigentümlichkeit es mit allen Kräften zu erfassen und mit einem von allen Seiten angesetzten und immer wiederholten Sturmlauf sprachlicher Mittel in wissenschaftlicher Form darzustellen gilt.

Übrigens steht die Lehre Dvořáks in ziemlich enger Verwandtschaft zu einer bestimmten Richtung der Sprachwissenschaft, die durch den Namen Karl Voßler gekennzeichnet ist. In seiner Schrift

„Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft" schrieb Karl Voßler bereits im Jahre 1904: „Die Aufgabe der Sprachwissenschaft ist darum keine andere als die: den Geist als die alleinig wirkende Ursache sämtlicher Sprachformen zu erweisen", und er erfüllte diese seine Forderung in seinem bekannten, 1913 erschienenen Werk „Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung". Es galt, die Wandlungen der französischen Schrift- und Reichssprache aus dem jeweiligen Zeitgeist der französischen Sprach- und Kulturgemeinschaft zu erklären, was natürlich nur durch Betrachtung der gesamten kulturellen, politischen und literarischen Verhältnisse des betreffenden Zeitabschnittes ermöglicht wurde. Auch bei Voßler zeigt sich wie bei Dvořák eine Vorliebe für die Betrachtung geistiger Physiognomien und ihres Soseins, und er schrieb den Satz, den auch Dvořák hätte schreiben können: „Das 20. Jahrhundert wird sich vielleicht wieder darauf besinnen müssen, daß die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Dinge nicht die einzige und nicht die erste ist, und daß sie in übertriebenem Maße angewandt zum Irrtum führt."

Wenige Jahre, nachdem die Gedanken Dvořáks an die kunstwissenschaftliche Öffentlichkeit gedrungen waren und in den Schriften seiner Anhänger mit mehr oder weniger Glück angewandt auftauchten, formte sich eine Auffassung kunsthistorischer Entwicklungsvorgänge zu fester Gestalt, die bei konsequenter Durchführung eine Ablehnung Dvořáks bedeutete. Es ist die schon bei August Schmarsow vorgebildete und jetzt vor allem durch Wilhelm Pinder vertretene Auffassung vom verschiedenen Alter der Künste oder, wie es Pinder paradox ausgedrückt hat, von der Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen. Pinder hat ja in seinem bekannten, 1926 erschienenen Buch „Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas" zu zeigen versucht, wie das kunstgeschichtliche Bild eines bestimmten, gerade ins Auge gefaßten Zeitpunktes keine Einheitlichkeit besitzt, sondern eine Mannigfaltigkeit, die sich daraus erklärt, daß zu gleicher Zeit drei Generationen von Künstlern schaffen, die sich in verschiedenen Stadien ihrer künstlerischen Entwicklung, ihrer künstlerischen Reife befinden. Dieser Gedanke der Polyphonie der Generationen wird nun auf die Künste selber übertragen. Die Künste sind verschieden alt. Sie sind es nicht in dem Sinne, daß sie nacheinander entständen,

wohl aber in dem Sinne, daß sie nacheinander reifen und nacheinander die Zeitalter bestimmen. Für die europäische Kunstgeschichte gilt die Abfolge Architektur, Plastik, Malerei, Musik als zwar gleichzeitig existierender, aber nacheinander führender Künste, eine Abfolge, die eine bestimmte Richtung hat und nicht umgekehrt werden kann. Gemeint ist natürlich nicht, man habe zuerst gebaut, dann gemeißelt, dann gemalt und schließlich musiziert. Als Tätigkeiten sind alle diese Funktionen von Anfang an schon da, und sie sind auch noch da nach ihrem innerlichen Absterben; entscheidend ist die Abfolge der Reifezustände und damit verbunden die Abfolge der Führerschaft. Wir haben heute keine Architektur mehr in dem Sinne, wie sie das Mittelalter gehabt hat, als naiven künstlerischen Ausdruck, als natürliche und heilige Sprache. Die Architektur von heute ist keine natürliche Sprache mehr, die Musik von damals war nur erst angewandte Kunst, hörbares Ornament im Dienste der Kathedrale, während diese selbst alle jene überzwecklichen Ausdruckskräfte enthielt, die heute in die Musik hinübergewandert sind. — Es liegt außerordentlich nahe, von hier aus einen Schluß auch auf andere Kulturleistungen der Menschheit zu ziehen, auch auf diese das Bild von der Ungleichzeitigkeit der Reifezustände, dem Nacheinander der Führerschaft, zu übertragen.

Man sieht, wie problematisch von solchen Gedankengängen aus die Dvořáksche These wird. Dvořák hatte ja die Einheitlichkeit aller geistigen Leistungen einer Zeit in einem Jahrhundert aufgesucht, in dem sie wirklich zu bestehen scheint, im 13. Jahrhundert. Er entwarf von ihr ein großartiges Bild, zeigte, wie hier die verschiedensten Elemente unter dem Drucke einer zur höchsten Energie und Konzentration entwickelten Stellung zu den Grundproblemen des Seins zu einem selbständigen Ganzen zusammengeschmolzen waren. Er zeigte, wie hier ein neues, einheitliches, gewaltiges Gedanken- und Gefühlssystem entstanden war, in dem die ganze Masse der älteren geistigen Werte verarbeitet wurde, das, wie es Scholastik und Mystik umfaßte, auch die ersten Ansätze sowohl zu den rationalistischen als auch idealistischen Strömungen der Neuzeit enthält und in dem die Antike nicht nur in die Ferne gerückt, sondern für alle Zeiten überwunden wurde.

Kann man nun von der Auffassung der Verschiedenaltrigkeit der Künste aus noch sagen, daß dieses merkwürdige, unendlich

kunstvolle und komplizierte System sich in der Kunst des Mittelalters widergespiegelt habe? Man kann es vielleicht noch sagen, aber wohl nur in einem sehr allgemeinen Sinn und unter Verzicht auf die rein formalen Qualitäten der Kunstwerke. Und wie steht es dann weiter mit einem zusammenfassenden Begriff, dem Begriff der Gotik, der doch besagen will, daß die durch ihn bezeichneten Werke eine gewisse Einheitlichkeit besitzen, und der seinen Sinn doch nur davon empfängt, daß eine solche Einheitlichkeit vorhanden ist oder besser ausgedrückt, daß wir sie zu sehen glauben? Muß sich ein solcher Begriff vom Standpunkte der Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen aus nicht auflösen? Ja, er löst sich tatsächlich auf, und es ist diesem Begriff, der in den letzten Jahrzehnten sowieso ein Schmerzenskind kunstwissenschaftlicher Terminologie gewesen ist, von seiten jener Lehre ein neuer schwerer Schlag versetzt worden.

Auf dem letzten Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, der im Juni 1927 stattfand, hielt Paul Frankl einen Vortrag, in dem die Schwierigkeit zu deutlichem Ausdruck kam, die darin besteht, die sukzessive Reife der Künste zu denken und dabei den Begriff der Gotik noch zu haben. Er zeigte zunächst die Merkmale des Gotischen in der Architektur. Trotzdem schon da die Meinungen auseinandergehen, so läßt sich in der Architektur eine einigermaßen einheitliche Auffassung des Begriffes der Gotik doch noch am ehesten erzielen. Anders bei der Plastik, also einer Kunst, die ihren Reifezustand später als die Architektur erreichte. Es kann tatsächlich heute niemand so recht sagen, ob die Naumburger Stifterfiguren, die in einer Zeit entstanden, in der überall schon gotisch gebaut wurde, als gotisch zu bezeichnen sind. Frankl führt aus, wie die Art, in der die Figuren der gotischen Portale im Raume stehen, gotisch sei, wie aber die Figuren selber darum noch nicht gotisch seien. Was die spätromanische Plastik anstrebte, die Erweichung der Masse, Schattentiefe, Lösung der Bewegung, Abweichen von der Frontalität, starke Konkavität, Reichtum der nicht mehr in einer Ebene zu fangenden Silhouette, das sei alles in den Figuren der Reimser Westfassade erreicht. Man nennt sie gotisch, weil sie mit dem hochgotischen Hintergrund verbunden sind, aber erst Statuen des 14. Jahrhunderts gehen dem Stil nach mit dem Stadium der Gotik zusammen, das in der Reimser Kathe-

drale schon im 13. Jahrhundert erreicht ist. Frankl behauptet, die höfische Weltlichkeit der Reimser Figuren, ihre betonte Körperlichkeit, die Anlehnung an die Antike und ihr Ideal des gymnastisch durchgebildeten Leibes seien durchweg ungotisch und erst die asketischen, leidenden, unweltlichen Gestalten des 14. Jahrhunderts seien Ausdruck gotischer Gesinnung. Plastik und Architektur leben in Symbiose, und weil das ganze Werk einen einzigen Stil haben soll, müssen die Bildhauer sich der vorausgeeilten Architektur anpassen.

Was sind die herrlichen Gestalten der Reimser Westfassade aber nun? Gotisch sind sie nicht und natürlich auch nicht romanisch. Eine Bezeichnung müssen sie aber doch haben, und Frankl zögert nicht, ihnen die Verlegenheitsbezeichnung „Übergangsstil" zu verleihen, ihnen, die mit das Schönste sind, was wir von mittelalterlicher Plastik überhaupt haben — die Qualitätsfrage, so meint er, hat ja mit dem allen gar nichts zu tun.

Der Gedankengang Frankls ist gewiß in sich konsequent, aber die unbefriedigende Schlußfolgerung muß doch nachdenklich stimmen. Wo liegt der Fehler? Er liegt in einer einseitigen Übertreibung der Lehre vom Nacheinander der Künste. Weil die Architektur älter ist als die Plastik, so wird der Begriff des Gotischen an ihr gewonnen und zwar nicht einmal an ihr als Ganzem, sondern nur an ihren konstruktiven Bestandteilen. Der gotische Innenraum, zu dem man sehr wohl die vollkubischen, in sich geschlossenen Statuen des 13. Jahrhunderts in Parallele setzen könnte, wird gar nicht beachtet. Dieser notwendig enge Begriff des Gotischen wird dann als Norm verwendet, und wenn er auf die Plastik nicht ohne weiteres paßt, so ist das eigentlich kaum verwunderlich. Wir denken dabei zurück an Dvořák, bei dem der Begriff der Gotik von vornherein einen viel weiteren und reicheren Inhalt hatte, und erkennen, daß beide Arten mögliche Verhaltungsweisen historischen Denkens sind, und daß es eigentlich mehr eine Frage persönlicher Denkökonomie ist, ob man einen strengen und klaren, dabei aber einseitigen Begriff einem weiteren vorzieht, dessen reicher Inhalt jedoch nur in verschwimmenden Grenzen unterzubringen ist.

Wir sind mit unseren letzten Ausführungen auf ein eigentümliches Problem gestoßen. Die Lehre Frankls ist, was hier nicht im

einzelnen auseinandergesetzt werden soll, gekennzeichnet durch eine strenge Systematik, durch ein Arbeiten mit scharfgeschliffenen Begriffen. Er hat als Mittel wissenschaftlicher Begreifbarkeit ein Koordinatensystem geschaffen, in dem die lebendigen Erscheinungen einen festen Platz angewiesen bekommen, und zwar gibt er sich der Meinung hin, daß die so erzielte Geschlossenheit des Geschichtsbildes der Lebendigkeit des Geschichtsbildes keinen Abbruch täte. Gewonnen hat er dieses Koordinatensystem auf dem Gebiete der Architektur, und man darf sagen, daß es sich hier einigermaßen konsequent auf die Fülle der Erscheinungen anwenden läßt. Wird dieses System jedoch auf die sogenannten darstellenden Künste übertragen, so ergeben sich Schwierigkeiten, wie das soeben an dem Beispiel der gotischen Plastik gezeigt wurde. Es scheint so, als ob die Architektur am ehesten ein solches strenges Begriffssystem vertrüge, was wohl daran liegt, daß sie die mathematischste unter den Künsten ist und die größte Konstanz der Entwicklung aufzuweisen hat. Plastik und Malerei sind beweglicher und neigen leichter zu Rück- und Seitensprüngen.

Auf die gleiche Schwierigkeit nun ist auch die durch eine überaus strenge Systematik gekennzeichnete Lehre August Schmarsows gestoßen. — Was ist Kunst? Schmarsows Antwort lautet: Kunst ist eine schöpferische Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt, in die er gestellt ist. Diese Auseinandersetzung geht in einer aufzeigbaren Gesetzmäßigkeit vor sich, die aber nur begriffen werden kann, wenn wir sie als Auswirkung unserer eigenen gesetzmäßigen Organisation nachweisen. Wir müssen sie aber nicht etwa einseitig nur in unserer rein geistigen Organisation aufsuchen, sondern in unserer gesamten Körperlichkeit, wozu keineswegs bloß Auge und Ohr gehören, sondern, und darin liegt das spezifisch Schmarsowsche, die Ortsbewegung, die Tastempfindungen in unseren Gliedmaßen und das Körpergefühl, das unsere Atmung und unseren Herzschlag begleitet. In der menschlichen Organisation, ihrer doppelten Anschauungsform, der zeitlichen und der räumlichen, liegt es auch begründet, daß sich die Künste scheiden, auf der einen Seite in die zeitlichen, die musischen, die in sukzessiver Ordnung unsere Vorstellungen und Gefühle offenbaren, auf der anderen Seite die räumlichen, die bildenden, die der Spiegelung der Außenwelt in simultaner Anschauung dienen. Beiden Reichen ge-

meinsam ist die rhythmische Ordnung, denn Rhythmus ist ein Hauptgesetz unseres psycho-physischen Organismus. Seine beiden anderen Hauptgesetze, die allem im Raum sich vollziehenden Kunstschaffen ihren Stempel aufgedrückt haben, sind Symmetrie und Proportionalität. Das Gesetz der Symmetrie wurzelt in dem bilateralen Bau unseres Körpers, vor allem der Paarigkeit der Gliedmaßen und dem Zusammenwirken beider Augen, während das Gesetz der Proportionalität seine Grundvoraussetzung in der Aufrechthaltung unseres Körpers hat. Der Proportionalität ist die erste Dimension vorbehalten, also die Höhendimension, der Symmetrie die zweite, die Breitendimension, während das Gestaltungsprinzip der dritten Dimension, der Tiefenachse, der Rhythmus ist.

Prüfen wir einmal die gewonnenen Begriffe an Schmarsows Auffassung der Architektur, die nach seiner Definition Raumgestaltung ist, eine schöpferische Auseinandersetzung des menschlichen Subjekts mit seiner räumlichen Umgebung. Diese Auseinandersetzung vollzieht sich in dreidimensionaler Anschauungsform nach Höhe, Breite und Tiefe. Versetzen wir uns im Geiste in einen Kirchenraum: an der dritten Dimension, der Tiefendimension, ziehen sich die beiden Seitenwände entlang, die das Auge nur streift, wenn auch das Gefühl sie gegenwärtig weiß. Der dazwischen vor uns liegende Tiefraum ist das Wesentliche. An der Tiefendimension allein und der ganz an ihr sich hinziehenden Raumentfaltung begreifen wir die Wohltat einer architektonischen Veranstaltung durch Menschenhand, den Wert der Raumgestaltung an sich. Architektur ist Raumgestaltung, und im architektonischen Gebilde empfangen wir mit aller Klarheit und Konsequenz die dreidimensionale Raumanschauung, wie keine alltägliche Erfahrung der Wirklichkeit sie sonst zu geben vermag. Die fremde, unübersichtliche, unverständliche Außenwelt, die uns mit tausend durcheinanderlaufenden Erscheinungen bedrängt, hat sich zu klarem, beruhigendem Eindruck geformt. Wir erleben die entwickelte Raumkomposition im sukzessiven Durchwandeln ihrer Teile und vermögen sie nur so im Zusammenhange zu erfassen. Der perspektivische Durchblick durch weitere und immer weitere Raumteile kann jeden Augenblick mehr und mehr in eine Reihe verschiedener Eindrücke aufgelöst werden, die doch fühlbar im

Zusammenhange stehen, einer aus dem anderen sich entwickeln und wieder zum Ganzen fügen, Leben und Bewegung, Rhythmus in uns anregen, eine Bereicherung fließender Erinnerungsbilder zurücklassen.

Wesentlich an dieser Auffassung ist, daß die drei Dimensionen, nach denen wir das Raumgebilde durchmessen, die Starrheit mathematischer Begriffe einbüßen, daß sie in lauter menschliche Beziehungen aufgelöst werden. Denn die Höhe erscheint als Wachstum, die Breite als Entfaltung, die Tiefe als fortschreitende Bewegung. Und nun die Anwendung auf die Geschichte: das Verhältnis der drei Achsen zueinander, der Höhen-, Breiten- und Tiefenachse ist in der Geschichte der Architektur nicht immer das gleiche geblieben, und an der Wandlung dieses Verhältnisses läßt sich die Entwicklung der Architektur darstellen.

Die Übertragung formaler Systematik auf Plastik und Malerei, wie sie Schmarsow vollzog, hat kaum Anhänger gefunden, während die Fruchtbarkeit seiner Begriffe für die Erkenntnis des Wesens der Architektur vielfach anerkannt ist. Die Gründe haben wir schon auseinandergesetzt.

Übrigens gelangte Schmarsow von seiner formal-systematischen Grundlage aus dazu, e i n e Seite des Stils der Erkenntnis genauer zugänglich zu machen, die man bis dahin sehr vernachlässigt hatte, die Komposition. Die bekannte Dürermonographie von Wölfflin hat uns sicher der Erkenntnis des größten Vertreters deutscher Malerei ein sehr wesentliches Stück nähergebracht, sie hat uns eine Menge von Einzelheiten am Werke des Meisters sehen gelehrt, die wir eben bis dahin nicht gesehen hatten. Von der K o m p o s i t i o n seiner Holzschnitte, Kupferstiche und Bilder ist aber in diesem Buche nicht viel die Rede, und doch gehört auch sie ganz unbedingt mit in den Kreis der Betrachtung hinein, ihre historischen Voraussetzungen, ihr Wandel, die Anregungen, die sie von außen aufgenommen hat, ihre besondere Form als Ausdruck dieser besonderen Künstlerpersönlichkeit. Und was vom Werke Dürers gilt, das gilt auch sonst allgemein. Man fängt erst jetzt allmählich an, die kompositionelle Seite des Stils genauer zu durchforschen, was Schmarsow schon seit Jahrzehnten gefordert und in zahlreichen Arbeiten praktisch durchgeführt hat. Freilich geht man dabei nicht so vor, wie er es tat. Man lehnt heute im allge-

meinen Systeme ab, die more geometrico konstruiert sind, und bezeichnet die Aufstellung strenger Gesetze als Verletzung des historischen Grundcharakters der Kunstgeschichte. Ja man wehrt sich sogar gegen die Konstruktion von Entwicklungsverläufen. Wie weit solche Ablehnung gehen kann, mögen folgende Worte zeigen, die ein Antipode Schmarsows, Max J. Friedländer, einem vor einigen Jahren erschienenen Werke einleitend vorausgeschickt hat: „Den Zusammenhang will ich nicht suchen, weil ich tief durchdrungen bin von der Überzeugung, daß den Zusammenhang suchen fast schon so viel ist wie ihn erfinden. Von den tausend Steinen, aus denen der Bau bestanden hat, sind nur hundert erhalten. Da dünkt es mich ein vergebliches Beginnen, aus den zufällig bewahrten Stücken das Gebäude wieder errichten zu wollen. Die spärlichen Fragmente, die der Zufall uns bewahrt hat, zu lückenloser Kette zu schmieden, heißt der fixen Idee der Historiker zuliebe die Beobachtungen fälschen. Auch auf Kunstgesetze zu fahnden, werde ich grundsätzlich vermeiden, weil der Wahn, Gesetze zu kennen, in ähnlicher Art wie der auf Kausalität und Pragmatik gerichtete Ehrgeiz das Auge trübt und die Betrachtung durch Vorurteile irritiert. Meine Anschauung ist, daß wir nichts erblicken als das Nach -und Nebeneinander schöpferischer Persönlichkeiten, deren Beziehungen zueinander höchst problematisch sind."

Schmarsow ist das letzte große Beispiel einer Personalunion von Ästhetiker und Kunsthistoriker. Heute will der Kunsthistoriker von der Ästhetik im allgemeinen nichts mehr wissen; er überläßt sie dem Philosophen und Psychologen. Da er es aber doch nicht lassen kann, Gesetze und Prinzipien, wenn auch nur aus heuristischen und denkökonomischen Gründen aufzustellen, Geltung und Umfang seiner Begriffe zu untersuchen, Entwicklungsverläufe auf allgemeine Schemata zu bringen, sich mit den Resultaten der Nachbarwissenschaften auseinanderzusetzen, so ist für all dies ein zwischen der Ästhetik und der Kunstgeschichte gelegenes Zwischenreich entstanden, die sogenannte allgemeine Kunstwissenschaft, ein Zwischenreich, in dem die empirische Haltung philosophischen und wissenschaftstheoretischen Bedürfnissen Raum gibt.

Ob und inwieweit hat die neuere Kunstwissenschaft durch fortschreitende Stofferschließung Änderungen ihrer Methodik erfahren

und sich neue Probleme geschaffen? Die fortschreitende Stofferschließung ist ja eine ganz gewaltige. Wir haben innerhalb der abendländischen Kultur ganze Kunstperioden überhaupt erst sehen gelernt. Von der Spätantike war schon die Rede. Weiter sind zu nennen das 14. Jahrhundert, dessen reicher Bestand an plastischen Werken erst in den letzten 20 Jahren bekannt geworden ist. Dann die Kunst der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der sogenannte Manierismus, und schließlich der ganze große Komplex der Barockkunst mit seinen Unterabteilungen. Neue Künstlergestalten tauchten auf, die man bisher kaum gekannt hatte: Grünewald, Breughel, Greco. Proportionstheoretische und perspektiv-geschichtliche Fragen wurden aufgeworfen, und die Ikonographie erfuhr eine wesentliche Bereicherung durch Erschließung astrologischer und kosmologischer Bildquellen. Freilich gehören diese letzteren Dinge noch nicht zu dem eisernen Bestand kunstgeschichtlichen Wissens, wie es durch unsere Universitäten vermittelt wird, und sie haben noch kaum allgemeinere Beachtung in der Fachliteratur gefunden.

Ganz gewaltig erweiterte sich der Forschungskreis in geographischer Beziehung. Die nur in einigen wenigen großen Malerpersönlichkeiten bekannte Kunst Spaniens gewann auch in ihren anderen Äußerungen an Interesse. Das gilt vor allem von der Plastik, zumal man erkannt zu haben glaubt, daß die romanische Plastik Spaniens einen nicht unwesentlichen schöpferischen Anteil an der Entwicklung der romanischen Plastik Frankreichs gehabt hat. Und nun der Osten. Armenien, Indien, China, Japan wurden in den Kreis der Forschung einbezogen, dazu die Kunst der Primitiven und die prähistorische Kunst.

Es erhebt sich hier die Frage nach dem Geltungsbereich dessen, was man heute unter Kunstwissenschaft versteht. Der Name klingt ja sehr universell, doch steht im Verhältnis zu dem, was als Kunst bezeichnet wird, ein ziemlich eng begrenztes Programm dahinter, da sich der weitaus überwiegende Teil der Vertreter des Faches nur mit europäischer Kunstgeschichte beschäftigt. Allerdings ertönt von mancher Seite, so besonders gebieterisch von Josef Strzygowski, der Ruf, die europäische Einseitigkeit zugunsten einer vergleichenden Denkmalkunde des ganzen Erdballs zu überwinden. Die Schwierigkeiten, denen wir dabei begegnen, sind jedoch sehr

erheblich. Nehmen wir als Beispiel einmal den chinesischen Kunstkreis und innerhalb dieses wieder die sogenannten darstellenden Künste. Wir können sicher die formalen Werte eines chinesischen Bildes bis zu einem hohen Grade erfassen, aber wir fühlen doch immer, daß wir an der Oberfläche bleiben, daß wir das rein Künstlerische völlig nur zusammen mit den historischen und kulturellen Gegebenheiten haben können, und daß das letzte Verständnis nur aus einem Verständnis der Totalität der uns fremdartigen Kultur erwachsen kann. Dazu gehört aber eine Lebensarbeit. Noch schwieriger liegt der Fall, wenn wir versuchen, an die Betrachtung der primitiven Kunst heranzugehen. Die Beschäftigung mit ihr ist ja ganz jungen Datums. Zwar faszinierte das Leben der Primitiven schon lange europamüde Dichter und Maler, aber in dem Noa-Noa-Buche, in dem Paul Gauguin sein Leben auf Tahiti schilderte, handelt nichts von primitiver Kunst. Da kam der Expressionismus. Die jungen Künstler versuchten gewaltsam, die starre, brüchig gewordene, traditionsverdickte zivilisatorische Rinde abzuwerfen, die sie auf ihrer Seele lasten fühlten, und sie kamen zum Primitiven, weil ihr Herz dem Primitiven entgegenschlug. Die Kunstwissenschaft folgte, und einige, wenn auch sehr wenige ihrer Vertreter begannen, sich wissenschaftlich mit primitiver Kunst zu beschäftigen. Aber gerade weil wir vom Expressionismus aus zum Primitiven ein lebendiges Verhältnis gewonnen haben, bestand die Gefahr, daß wir sie zu expressionistisch, zu abendländisch-expressionistisch sahen. Expressionismus und Primitivität sind ja nicht identisch. Aber man übersah im ersten Feuer der Begeisterung die tiefe Kluft, die beide trennt, und die Sinndeutungen, wie sie von Worringer und Einstein versucht wurden, sind Sinngebungen, die unseren abendländischen Expressionismus in jene exotische Welt hineinsahen. Was uns allein hier helfen kann, ist vorsichtige Formenanalyse im Verein mit umfassender Berücksichtigung aller in Frage kommender ethnologischen Gesichtspunkte.

Es ist ein höchst interessanter und in diesem Ausmaß wohl nur in der Kunstwissenschaft zu beobachtender Vorgang, dieses Hand-in-Hand-Gehen von Kunst und Wissenschaft. Die Deutung eines weiteren Kunstkomplexes ist vom Expressionismus nicht unwesentlich beeinflußt worden: die mittelalterliche Plastik und

Malerei. Auch hier gilt das Gleiche, was von unserer Beschäftigung mit primitiver Kunst gesagt wurde. Wir entgingen auch gegenüber der mittelalterlichen Kunst nicht der Gefahr — abermals muß hier der Name Worringers genannt werden —, daß wir erregten Wesens die historischen Tatbestände unsachlich und einseitig vom Standpunkte des Expressionsimus aus deuteten. Und wir sind schon wieder dabei — Worringer selbst tut eifrig mit —, das zuviel Gesehene und Gedeutete in neuer Sachlichkeit zu eliminieren. Dabei hat uns der Expressionismus Werte erschlossen, von denen man nicht annehmen kann, daß sie uns wieder verloren gehen werden, man braucht nur den einzigen Namen zu nennen: Grünewald. Und noch eins verdanken wir dem Expressionismus: er hat das Dogma, daß es die Aufgabe der Kunst sei, die Natur nachzuahmen, endgültig zu Fall gebracht. Man glaube nicht, wir hätten dieses Dogma längst überwunden gehabt. Das war durchaus nicht der Fall, und es läßt sich ganz klar nachweisen, daß es in kunstgeschichtlichen Darstellungen noch des 20. Jahrhunderts bei der Wertung von Kunstwerken der Vergangenheit eine nicht unerhebliche Rolle spielt.

Das schlagendste Beispiel dafür, wie jenes Dogma die unbefangene Forschung zu beeinflussen vermochte, ist die Geschichte der Entdeckung prähistorischer Höhlenmalereien in Spanien und Südfrankreich und das Verhalten der Wissenschaft gegenüber diesen Entdeckungen. Die Sache ist zu interessant, als daß man nicht einen Augenblick dabei verweilen sollte. 1879 entdeckte ein spanischer Edelmann und Sammler prähistorischer Fundstücke die Malereien der Höhle von Altamira und schrieb 1880 ein kleines Buch darüber. Ein spanischer Geologe untersuchte daraufhin die Malereien, erstattete 1882 auf einem Anthropologenkongreß in Paris Bericht, zeigte Kopien vor und sprach von dem hohen Alter dieser Werke. Man lehnte seine Meinung entrüstet ab und bezeichnete das Ganze als eine Falle, die spanische Kleriker den französischen Prähistorikern gestellt hätten. Der Spanier wagte nicht mehr zu reden, und die Höhle mit ihren Malereien wurde vergessen. Man konnte sich einfach nicht denken, daß dieser Grad von Naturwahrheit, der dem Dogma zufolge erst an einer sehr späten Stelle der Kunstentwicklung vorhanden sein durfte, bereits in Werken erreicht sein sollte, die nach geologischer Schätzung etwa 15000

Jahre vor unserer Zeitrechnung entstanden waren. Gegen Ende der 90er Jahre wurden dann Schlag auf Schlag neue Höhlenmalereien entdeckt, und ein Zweifel an ihrem hohen Alter wurde bald unmöglich. Nun aber kommt die Hauptsache. Das Dogma von der Naturnachahmung erklärte sich nicht etwa für besiegt, sondern es fand einen verblüffenden Ausweg: es mußte zwar zugeben, daß in diesen Werken ein hohes Maß von Naturnachahmung stecke, erklärte aber gleichzeitig, daß sie nicht unter den Begriff Kunst fielen. Man hat diesen Standpunkt, soweit ich sehe, auch heute noch nicht völlig aufgegeben, er wird sich aber wohl nicht mehr lange halten; denn nachdem wir nun selber eine Kunst miterlebt haben, die alles andere als naturnachahmend war, dürfte die Herrschaft des Dogmas dahin sein.

Täuschen wir uns nicht, so geht die neue Kunstwissenschaft mit einem geringeren Maß ästhetischer Vorurteile an ihre Objekte heran, was sie nicht nur der formalistischen Methode verdankt, sondern vor allem auch der Ausweitung des Forschungsgebietes, die uns fremde Kunstkomplexe zeigte, die wir als wertvoll empfanden, trotzdem wir die aus der europäischen Kunst gewonnenen ästhetischen Kategorien nicht ohne weiteres auf sie anwenden konnten. Ich glaube nicht, daß jemand heute noch ein Werk zu veröffentlichen wagte, das den Titel „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe“ trüge, trotzdem es nur auf dem Material einer winzig kleinen Kunstperiode eines einzigen europäischen Landes basiert. Jenes geringere Maß von Vorurteilen, das wir der neueren Kunstwissenschaft glauben zusprechen zu dürfen, zeigt sich vor allem in der jetzigen Beurteilung der sogenannten Verfallsperioden der Kunst. Man hatte sich ja angewöhnt, das Kunstideal einer Periode, die man besonders schätzte, auf eine andere zu übertragen, die es gar nicht besitzt. Es gibt Zeiten, die man als Höhepunkte der Kunstentwicklung empfindet und bezeichnet. Wie man dazu kommt, bleibe hier unerörtert. Die darauffolgende Periode wird dann gewöhnlich als Verfall empfunden, und es bedarf meist der Anstrengungen mehrerer Generationen, um den künstlerischen Eigenwert solcher sogenannter Verfallsperioden aufzuweisen. So ist es im großen und ganzen mit der gesamten Kunst des Mittelalters gewesen, die man stets nur vom Standpunkt der Antike betrachtete, bis die Romantik diesem Verfahren, zuerst allerdings

nur für die Architektur ein Ende machte. So ging es mit der spätrömischen Kunst, von der bereits die Rede war. Weitere Beispiele sind die Beurteilung der sogenannten Spätgotik in Architektur und Plastik, die Beurteilung des Manierismus, dessen selbständiger Charakter erst jetzt allmählich herausgearbeitet wird, und schließlich unser Verhältnis zum Barock, der letzten großen Kunstperiode, die sich von unserem heutigen Standpunkte als solche abhebt. Hier hat sich, vor allem was die Barockarchitektur anbetrifft, ein völliger Wandel unserer Anschauung vollzogen. Man sah, daß sich in der bis zum Ende des 19. Jahrhunderts unbekannten und geschmähten Barockarchitektur ein Kunstwollen von außerordentlicher Kraft und Größe ausgelebt hatte, und daß ihre Werke den Meisterwerken aller Architektur überhaupt als ebenbürtig an die Seite zu stellen waren.

Nach alledem scheint es so, als ob die eingangs behauptete Einheitlichkeit der Kunstwissenschaft der letzten 30 Jahre keineswegs vorhanden sei. Ich glaube aber, man darf doch von ihr reden, wenn man sie nämlich nicht als eine formale, sondern als eine dynamische Einheitlichkeit faßt. Wann und wie wird sich das Durcheinander der Meinungen und Verfahrungsweisen einmal klären? Wird es der Kunstwissenschaft gelingen, zu einer einigermaßen gefestigten und allgemeinverbindlichen Methode zu gelangen, wie sie in Archäologie, Geschichte, Philologie vorhanden ist? Wir hoffen, einstweilen noch nicht. Denn gerade die Gegensätze der Meinungen, die für den einzelnen bedeuten, daß er nicht einer von den Vätern erprobten Methode verpflichtet ist, bringen einen Reichtum der Gesichtspunkte hervor, die die ältere Schwesterwissenschaft, die Archäologie, nicht in annähernd gleichem Maße besitzt. Ist das Bild augenblicklich auch verworren und kraus — so hat es doch Frische und Leben.

ZUR KUNSTLEHRE DANTES (II).

VON WOLFGANG SEIFERTH.

Es ist früher an dieser Stelle entwickelt worden, wie sich Dantes poetische Theorie auf dem Wirklichkeitsbegriff des scholastischen Realismus aufbaut (vgl. Arch. f. Kulturgesch. XVII, S. 194ff.). Die Zusammenfügung der in Dantes Werk verstreut vorliegenden Bruchstücke ergibt eine geschlossene Kunstlehre: sie ist Kernproblem und Ordnungsprinzip der Philosophie Dantes. Die Einordnung der Dichtung in eine transzendente Werteordnung ist folgerichtig vorgenommen: Dichtung ist ein Zeichen intensivster Formung, sie stellt nicht nur einen Wert dar, sondern sie schafft Werte. Bellezza, die Übertragung des Ordo-Begriffes aus der thomistischen Philosophie in die Erlebniswelt Dantes, ist das Wissen um die Formprinzipien des Kosmos. Thomas' grundlegender Satz: . . . ut in anima describatur totus ordo Universi et causarum eius . . ist ebenso grundlegend für Dante. Er weiß, daß seine Zeichen ein Bestimmtes bedeuten — und mehr, daß sie es sind. Er spricht, nicht wörtlich, doch in den Konsequenzen seiner Lehre, seinem Gedichte Sakramentscharakter zu (siehe a. a. O. S. 221ff.). „Riducere la gente in diritta via" ist die poetische Formel für diesen Sachverhalt.

Dantes philosophische Leistung, die Art, wie sich sein Gedicht in seinem Bewußtsein spiegelt, zeigt somit Züge realistischer Prägung. Indessen wäre es falsch, wollte man Dante auch als Dichter, über seine philosophische Leistung hinaus, im gleichen Maße für den scholastischen Realismus in Anspruch nehmen. Eine so universale Dichtung strömt nicht allein aus den in einer Theorie faßbaren Quellen. Kräfte, soweit sie unbewußt wirken, entziehen sich der Einfügung in eine logische Struktur. Diese Divergenz zwischen Dantes Theorie und der Dichtung selbst soll hier aufgezeigt werden. Die häufig vertretene enge Beziehung[1]) der Divina Commedia zur thomistischen

[1]) Verwiesen sei hier nur auf M. Grabmanns Forschungen, der im IX. deutschen Dante-Jahrbuch eine umfassende Bibliographie der Frage (Von

Philosophie kann damit in neuer Weise evident gemacht werden. Die Frage ist, welche Züge seines Gedichtes Dante einem (vielleicht unbewußten) Zugeständnis an das nominalistische Prinzip verdankt und wieweit sein Gedicht dadurch zum Analogon der thomistischen Philosophie wird.

Das Spannungsverhältnis zwischen realistischem und nominalistischem Prinzip ist aus der Geschichte der Philosophie, der Dogmen und der Soziallehren hinreichend bekannt. Es genügt, in unserem Zusammenhang auf den allgemeinen Charakter des Problems hinzuweisen und die Stufe, auf der es der Generation Dantes und diesem selbst gegenwärtig gewesen ist, zu fixieren.

Die Forschung hat den allgemeinen Charakter des Problems aus den tiefer liegenden Tatsachen des religiösen Lebens und der intellektuellen Entwicklung abgeleitet. Der religiöse Glaube und der Zusammenhang der Dinge ist von der Totalität der Gemütskräfte hervorgebracht worden (Dilthey). Dieser inneren Gewißheit stehen die empirischen, differenzierten Formen des äußeren Lebens entgegen, die im vernünftigen Aufbau der Wissenschaften geordnet vorliegen. Aus dem Zusammenhang der Dinge löst das Erkennen die gedankenmäßigen Elemente heraus und ordnet sie einer eigenen begrifflichen Struktur ein, ohne die Garantie gewinnen zu können, daß ein Wesentliches des Sachverhaltes im Begriff erhalten blieb. Um Zuständigkeit, Fassungsvermögen, Prägnanz der Begriffe geht der Streit. In der jeweiligen historischen Form des Problems grenzt die Philosophie die Ansprüche beider Prinzipien gegeneinander ab und verzahnt sie durch bestimmte Zugeständnisse miteinander.

Diese Spannung zwischen metaphysischem und rationalem Willen aber liegt allem Handeln zugrunde. Das Universalienproblem steht am Wendepunkt zwischen Theorie und Praxis, es stellt die Art dar, wie Idee und Tat ineinander verflochten sind. Die hier vorgenommene Entscheidung wirkt bis in alle Gebilde objektiver Kultur hinein. Jeder Impuls muß durch diese Entscheidung hindurch, bevor er Tat werden kann. Denn jede Tat ist ein Versuch

Thomas v. Aquin zu Dante) und zugleich einen wichtigen Beitrag gegeben hat. Abschließendes dürfte von der bevorstehenden Veröffentlichung über die älteste Thomistenschule in Italien zu erwarten sein. Genannt sei noch Grabmanns Buch über „die Kulturphilosophie des hlg. Thomas" (Augsburg 1925).

des Menschen, die ihn beherrschende Spannung zwischen Spekulation und Empirie, zwischen innerer Gewißheit und der Erfahrung äußerer Anwendbarkeit zu lösen. Die Stufen des Universalienproblems vermögen also über die gleichzeitigen Gebilde der objektiven Kultur Auskunft zu geben. Mit Recht hat die Forschung dem Problem innerhalb der theologisch-dogmatischen, der logischen und der gesellschaftswissenschaftlichen Lehren ihre Aufmerksamkeit gewidmet und seine Spuren in den entsprechenden Gebieten der geschichtlichen Wirklichkeit aufgesucht. Es ergibt sich die Aufgabe, die Spuren des Problems in Dantes Dichtung festzustellen. Die These ist die, daß sein Gedicht eine klare und vollkommene Objektivation derjenigen Stufe des Universalienproblems darstellt, auf der Dantes Generation diesem begegnet.

Für die Generation Dantes wird diese Stufe durch die Spannung deutlich, in der sie selbst groß wird und zu leben hat. Diese Spannung ist geistesgeschichtlich durch Thomas und Occam gekennzeichnet. Bezeichnen beide Anfang und Ende der der Generation Dantes gestellten Aufgaben, so steht zwischen ihnen Duns Scotus, dessen Einfluß zeitlich ziemlich genau mit den fruchtbarsten Jahren Dantes zusammenfällt. Diese so abgegrenzte Zeitspanne schließt zugleich, den Kontroversen ihrer Philosophie entsprechend, die Krisenzeit der mittelalterlichen Ordnung ein, Imperium und Kirche sind durch Interregnum und avignonesisches Exil aufs schwerste erschüttert. Die Universalia, auf denen jene Ordnung ruht, werden in der Generation Dantes entscheidend diskutiert. Die Lösungen, die Thomas, Duns Scotus und Occam den Problemen geben, lassen einen gewissen Schluß auf den Standpunkt zu, den Dante als Dichter — zunächst ohne Rücksicht auf seine Lehre — als Glied jener Generation und vielleicht unbewußt einnahm und der als objektive Form in sein Gedicht eingegangen ist.

Der spezielle Charakter des Problems lag für das Mittelalter in der natürlichen Verbindung der Fragestellung mit der Gotteslehre. Tatsachen der inneren Gewißheit sind in Vorstellung und Mitteilung an das System empirischer Begriffe gebunden. Die Gottesidee kann nur in Zusammenhang außenweltlicher Bilder gedacht werden. Diese Antinomie erzeugt jene ununterbrochene Kette von Versuchen einer vernünftigen Metaphysik. Man war gezwungen,

die Elemente des Glaubens, Universalia höchster Ordnung, mit den Allgemeinbegriffen der abstrahierenden ratio, mit den Universalia empirischer Ordnung in Beziehung zu setzen. Jede lehrmäßige Formulierung tut das; Kirchen- und Dogmenbildung sind untrennbar an diese Verzahnung der auctoritas und der ratio geknüpft.

Für das erste Stadium dieser Versuche ist die Herrschaft des realistischen Prinzips kennzeichend. Die Allgemeinbegriffe sind die den Dingen gemeinsame, ihr Wesen darstellende, Gott adäquate Realität. Universalia sunt realia. Die Begriffe des Denkens arbeiten der Wirklichkeit adäquat, gliedern sie vollständig und nach ihrem Wesen, führen auf das oberste Universale, auf das letzte Allgemeine hin. Die reale Welt wird nach den Merkmalen der gedachten Welt bestimmt. Anselm von Canterbury (gest. 1109) ist der Systematiker dieser Ontologie. Sein Gottesbeweis ist rein realistisch gedacht. Sein Grundsatz „credo ut intellegam" erschließt ihm die Universalia höchster Ordnung. Zugleich ist dieser Grundsatz die große, über den enzyklopädischen Charakter hinausgehende Orientierung des Wissens der Einzelheiten: nur in der Einfügung in einen spekulativen Rahmen hat das Wissen seinen Lebenssinn. In Anselms oft mißdeutetem Grundsatz liegt die tiefe Einsicht in die Voraussetzung und den Sinn aller Wissenschaft beschlossen.

Unter Anselm kommt auch das gegnerische Prinzip des Nominalismus zum ersten Male zu eindrucksvoller, wenn auch noch unfruchtbarer Entfaltung. Roscellin (gest. nach 1120) läßt die Universalia lediglich als eine Zusammenfassung von konkreten Eigenschaften der Dinge unter einer Sammelbezeichnung gelten. Universalia sunt nomina. Es ist dies ein scharf einschränkendes Urteil. Die Allgemeinbegriffe fassen nichts Wirkliches, sie sind lediglich Zeichen für die Dinge und deren Eigenschaften, ohne über deren Wesen weiter zu unterrichten. Die Grenzen der wirklichen Gebilde decken sich nicht mit den Grenzen der begrifflichen Gebilde. Die Wirklichkeit ist nur in konkreten Einzeldingen faßbar. Diese aber sind durch die Nomina nur behelfsmäßig erfaßt. Die Realität bleibt in Umfang, Gliederung, Eigenart und Gesetzen problematisch.

Der zentralen Stellung dieser Entscheidung entsprechend, sind die praktischen Konsequenzen dieser Kontroverse unaufhaltbar.

Die Universalia verkörpern die Erkennbarkeit eines Gesetzes überhaupt. Sie stellen, in der Auffassung des Realismus, die Gesetze dar, die in der Realität wirken und die als solche auch das menschliche Leben bestimmen. Was in der Geschichte wirkt und was in den Dingen Dauer hat, ist der Inhalt der Universalia. Sie sind die Bausteine jedes Kultursystems. Ihr Inhalt ist der allgemeinste Gegenstand des menschlichen Lebens. In den Sinngebieten der Kultur wird dieser Inhalt erkannt und formuliert. Bis zu welcher Stufe der Erkenntnis die Dichtung zu führen vermag, zeigt gerade die Lehre Dantes. Gott ist mit dem obersten Universale identisch. Die tausend Objektivierungen einer Kultur standen auf dem Spiele, wenn der Erkenntniswert der Universalia bestritten oder nur angezweifelt wurde. Der augustinische Begriff der Kirche als einer über die einzelnen Glieder hinausgreifenden, tatsächlichen Einheit war in Frage gestellt. Schon die ersten Diskussionen des Problems hatten den Abendmahlstreit und den Trinitätsstreit ausgelöst. Es hat seine tiefen Gründe, daß die dann einsetzende großartige nominalistische Kritik mit den Krisen des Imperiums und der Kirche zusammenfällt. Die positive Seite der nominalistischen Kritik stellt sich in einer anderen Richtung des Willens, in einem neuen Lebensgefühl dar. Diese neue Willensrichtung hat sich gegen den Widerstand noch lebendiger Kräfte sittlicher und konservativer Natur durchzusetzen, die sich in der Sicherheit einer Satzung zu entwickeln begonnen hatten und die diese Sicherheit bedroht sahen. Der Instinkt des Lebendigen nimmt gefühlsmäßig gegen die nominalistische Haltung Partei, weil er die Gefährlichkeit der nominalistischen Kritik wittert, ebenso wie sich der systematische und teleologische Charakter der Scholastik gegen den Nominalismus wehrt. Freilich bringt es die Entwicklung dann mit sich, daß der Nominalismus im 14. Jahrhundert die treibende Kraft einer berechtigten Opposition gegen das päpstliche System der Lehre und des Regimentes wird. Die konziliare Bewegung prägt die verfestigten hierarchischen Begriffe um. Der Franziskanerstreit, die Kämpfe der Pariser Universität während des Schismas und die gallikanische Bewegung im späten 14. und beginnenden 15. Jahrhundert erhalten vom Nominalismus ihre schärfsten Waffen. Das Tyrannenproblem wird, nicht als ein isoliertes, sondern als das allgemeinste Problem gesellschaftlicher Organisation überhaupt,

vom Nominalismus erneut gestellt. Seine Fragestellung lebt in den Souveränitätslehren fort. Es verbirgt sich ein neues Ethos sozialer und religiöser Art hinter den so tagespolitisch aussehenden Streitereien des 14. Jahrhunderts. Sie sind das Kennzeichen dafür, daß dieses neue Ethos bereit war, der durch die ratio gewonnenen Garantien auf das Seelenheil völlig zu entsagen.

Diese Andeutungen sind über den unmittelbaren Gegenstand hinaus geführt worden, um die zentrale Bedeutung des Problems deutlich zu machen. Kehren wir nunmehr zur Fixierung der Standpunkte zurück, die Thomas, Duns Scotus und Occam einnehmen.

Gegenüber der dem Realismus eigenen platonisch-augustinischen Erkenntnislehre steigert Thomas den Anteil der Wahrnehmungen und ihrer Eigenart an der Begriffsbildung. Nicht die Seins-Weise des Gegenstandes, sondern die des Intellekts bestimmt den Grad der Erkenntnis. Die Wirklichkeit ist vom erkennenden Subjekt unabhängig, doch öffnet sich das körperliche Sein der Vorstellung und der Abstraktion. Die natürliche Welt erschließt sich der Forschung, die ihre Begriffe Schritt für Schritt vortreiben kann. Das unkörperliche, rein geistige Sein, von dem es keine „Phantasmata“ (so nennt Thomas die Individualvorstellungen) gibt, muß nach Analogie und mit Verwertung des Sinnfälligen gedacht werden. Auch diese Welt wird konsequent von unten her erbaut, doch muß die glaubensmäßige Setzung erreicht werden. So ist nichts im Intellekt, was nicht vorher in den Sinnen war. Für transzendente Inhalte verwenden wir die aus der Wahrnehmung gewonnenen Begriffe, die bis zur realistischen Setzung gesteigert werden. Eine adäquate Erkenntnis Gottes ist deswegen nicht möglich, doch wird die Prägnanz der analogen Erkenntnis restlos anerkannt. So bleibt, über die aristotelische Methode der Deduktion hinaus, der augustinische Rahmen gewahrt.

Diese Lösung des Thomas verrät den tiefen Blick für das in jedem geistigen Akte beschlossene Geheimnis. Thomas erkennt den korrespondierenden Charakter des realistischen und nominalistischen Prinzips an. Er will damit die Antinomie zwischen innerer Erfahrung und Vorstellung in einem höheren Begriff, der Totalität des geistigen Lebens überhaupt, auflösen. Er weiß, daß jeder geistige Akt einer glaubensmäßigen Setzung und zugleich des

Willens zur Voraussetzungslosigkeit bedarf. Er systematisiert diese Erkenntnis. Er weiß, daß die realistische Kernfrage „Was ist?" der Totalität des Lebens gilt, und daß die Antwort stets ontologisch-spekulativ gegeben werden wird, weil sie eine Sinngebung und ein primärer Akt des Menschen ist. Sie gibt dem Schicksal des Einzelnen und dem der Gesamtheit Sinn, Rahmen und Stationen.

Gleicherweise erkennt Thomas aber die Berechtigung der Frage nach den formalen Qualitäten an, nach der Beschaffenheit der individuellen Existenz des Lebens. Die Frage nach dem „Wie ?" ist nur empirisch zu beantworten. Thomas räumt ihr, seinem Lehrer Albert folgend, den natürlichen Raum ein. Doch bedarf diese Frage des Subjektes. Sie ist stets an die realistische Fragestellung gebunden. Thomas sieht in dieser Antinomie zwei notwendige und aufeinander bezogene Haltungen des Menschen. Er bringt die Gegenstände beider Fragestellungen zur Deckung. „Ohne Form ist kein Leben, ohne Leben ist keine Form" (Landsberg a. a. O.). Das Besondere dieser Synthesis wird in der Lehre vom Willen deutlich. Hier entspricht der oben gezeichneten Antinomie die zwischen Gottes Einsicht und den einzelnen Willen der Menschen. Gemäß der teleologischen Ordnung sieht Thomas in der Willensrealität der endlichen Einzelwesen ein Instrument in der Hand Gottes. Gott verwendet es dem Wesen dieses Realen gemäß in seinem Zweckzusammenhang. „So gebraucht Gott den Willen des Menschen gemäß der Beschaffenheit desselben, welche Freiheit einschließt und in der Richtung seines letzten Zieles, welches die Ähnlichkeit mit ihm selber, sonach wiederum die Freiheit, in sich faßt" (Dilthey, Einleitung S. 331). Denn Gottes Wille ist in seinem Kern identisch mit seinem Wissen über sich selbst und über die Einzelwesen und notwendig wie dieses. Das Geheimnis dieser Verbindung dringt nicht bis in die Objektivation der menschlichen Abstraktion, es ist letzte und tiefste Überzeugung und die innere Gewißheit der christlichen Lehre seit Augustin.

So hatte Thomas, durchaus unter Wahrung der grundlegenden realistischen Überzeugung mit weitgehender Anerkennung nominalistischer Kritik, die Einheit des Systems durchgeführt. Er löste den gefährlichen Widerspruch zwischen den Prinzipien des Denkens und des freien Willens in Gott auf. Er verlieh der religiösen

Idee den obersten Entscheid und fügte die empirischen Belange in ihrer Totalität jener ein. Seine Kulturphilosophie ist die theoretische Objektivation der mittelalterlichen Ordnung.

Aber gerade diese Lösung sieht sich der schärfsten Kritik des Nominalismus ausgesetzt. Das Erlebnis des Willens, eine innere Erfahrung von weltbewegender Stärke, ließ sich für die Generation des Duns Scotus nicht mehr in der Ordnung der Gedankenmäßigkeit, Zusammenstimmung und Zweckmäßigkeit unterbringen. Duns Scotus hat die alte Antinomie abermals ausgesprochen. In seiner Philosophie kommt der korrespondierende Charakter ins Wanken. Auf die eine Seite setzt er den verstandesmäßigen Zusammenhang der Welt, der sich in prägnanten Begriffen aufbaut (hier erneuert er fast einen Realismus alter Prägung), auf die andere Seite setzt er ein Walten des Willens, das sich jeglicher Bestimmung entzieht. Den Willen gegenüber werden Begriffe zu Namen. Dualistisch stehen sich ein notwendiger Zusammenhang der Welt (der freilich den Schluß auf eine denkende Ursache nicht mehr als notwendig erscheinen läßt) und die unableitbare Tatsächlichkeit des freien Willens, der wollen oder nicht wollen kann, gegenüber. Die Tatsache des freien Willens ist aus dem Vernunftzusammenhang herausgenommen. Sie ist in ihm unauflöslich. Denken und Wille in Gott sind zwei letzte Erklärungsgründe, aber sie stehen nebeneinander. Im Willen allein wird der notwendige Naturzusammenhang überschritten, hier endet das Aufsuchen einer ratio. Gott hätte auch eine ganz andere Welt hervorbringen können. Wille ist dadurch Wille, daß ein Grund für den Zusammenhang, aus welchem er hervorgeht, nicht aufgestellt werden kann. Unsere Begrifflichkeit faßt diesen Sachzusammenhang um so weniger, als sie Verstand und Wille in Gott klar zu erkennen vermag. So kann die Vernunft Glauben und Vorstellung von Gott nicht mehr stützen, sie führt in eine Antinomie hinein. Der Glaube aber bedarf des Beweises gar nicht. So bereitet Duns Scotus die nominalistische Trennung von Theologie und Philosophie vor.

Gegenüber der Einheit der thomistischen Philosophie bedeutet dies eine Abschwächung des korrespondierenden Charakters. Dieser wird keineswegs geleugnet, die Notwendigkeit des Zusammenhanges bleibt evident, doch lockert sich die begriffliche Ver-

zahnung, weil über den Willen und damit über Gott keine denknotwendige Aussage gemacht werden kann.

In Occams Lehre schließlich wird die Zerschlagung des korrespondierenden Charakters vollzogen. Attributa (divina) non sunt nisi quaedam praedicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro Deo, quae possunt naturali ratione investigari et concludi de Deo ...[1]) Der Sturz des obersten Universale reißt die hierarchischen Begriffe mit sich, die Zahl der Vernunftwahrheiten verringert sich beständig. Die Formel selbst, nach der die Welt in Gott in Allgemeinbegriffen angelegt sei, löst sich auf. Die Erfahrung des Singularen macht ihr Recht geltend. Die großen synthetischen und symbolischen Gebilde zerfallen: Die Lehre vom Abendmahl, von Priester und Amt, die kanonischen Rechtssätze, das Verhältnis des Staates zur Kirche, des Laien zum Priester, alle werden grundlegend neu gedacht. Hatte sich seit Augustin der Staat durch Thomas und Dante eine steigende Anerkennung gesichert, so löst Occam das politische Phänomen als eines der ersten ganz Selbständigen aus der teleologischen Philosophie überhaupt heraus. Die politische Willenseinheit, das Recht zur Herrschaft, wird auf die Einzelwillen der zu einer Organisation verbundenen Personen gegründet. Von unten her, aus den empirischen Elementen des Staatslebens, wird die politische Gewalt aufgebaut. Gegenüber dem Imperium strebt Occam zu einer Lösung auf Grund der historischen Lage.

So vollzieht sich die durch Duns Scotus vorbereitete Zerschlagung des korrespondierenden Charakters. Als Gestalt bleibt er anerkannt wie Gottes Existenz. Die geschehenen Dinge stehen in notwendigem Zusammenhang. Doch dieser selbst sinkt ins Rätselhafte zurück. Außerhalb und über aller ratio bleibt das ewig neu sich offenbarende Kraftzentrum des Willens, der der Welt ihre stets neue Gestalt gibt. Mit dem korrespondierenden Charakter ist zugleich die Formulierung des übergeordneten Gestaltbegriffes aufgegeben. Die Einheit der Willensimpulse mit den denkmäßig erworbenen Setzungen innerhalb der geistigen Welt ist zerstört. Die Ansprüche des Singularen überwuchern die Totalität des Lebens und seiner Ordnung. Occam erweckt den Eigenwillen der Glieder, sie wachsen an und sie wachsen aus, indem sie über ihren

[1]) Quodlibeta septem III, quaest. 2.

Gliedcharakter hinausgehen und in freien Wettbewerb miteinander treten. Occam verhilft ihnen zur Gestalt, indem er diese Eigengesetzlichkeit rechtfertigt. Freilich vermögen sie diese Lösung vom mütterlichen Körper, diese Bildung zur eigenen Gestalt nur zu vollziehen, indem sie die Spannung des Problems wieder in sich selbst entwickeln. In jedem der Teilgebiete lebt das Universalienproblem in seiner allgemeinen Form weiter.

Der Wille ist das ewig Unfaßliche, aus dem die Welt sich stets und jedesmal einzigartig erneut. Der Wille ist die Voraussetzung des Mannigfaltigen. Nur in der Mannigfaltigkeit der Kultur kann die göttliche Potenz Wirklichkeit werden. Occam hat die unerhörte Mannigfaltigkeit der kommenden Kultur geahnt, er begrüßt sie und spricht die Gleichberechtigung der geistigen Akte innerhalb des einen unbekannt wirkenden Gesetzes aus. Der Gesamtsinn droht in Teilsinne zu zerfallen. Occams Philosophie ist es, die im künstlerischen Sinngebiet die Phantasie aus dem Kreis der religiösen Motive herausführt. Die Eigengesetzlichkeit der Bellezza ist konstituiert, ein rein ästhetischer Charakter kann sich entwickeln. Der christliche Rahmen, dem die Kunst des Mittelalters ihre Hauptmotive entnahm, kann zugunsten einzelner, auch unreligiöser Motive zerstückt werden, wenn sie nur in Erfüllung formaler Qualitäten ästhetische Eigengesetzlichkeit entfalten.

Auch Dichtung ist Erkenntnis. Wie sich Idee und Tat ineinander verzahnen, die allgemeinste Formel des Problems, findet sich im poetischen Gebilde wieder. Dante sieht sich einer unendlichen Aufgabe gegenüber: Hölle, Fegefeuer und Himmel, sind zu beschreiben. Oberste Wirklichkeit soll deutlich werden. Strittig ist die Zeichensetzung. Ihre Prägnanz zu steigern, ist poetische Aufgabe.

Herkömmlicher und festgelegter Zeichen bedient sich Dante nicht. Der Erkenntniswert überlieferter poetischer Bilder dringt nicht bis in die Tiefe seines Erlebnisses, deckt sich nicht mit dessen Einzigartigkeit. So prägt Dante neue Zeichen. Die Bilder und Vergleiche, die vielen in sein Gedicht verwobenen persönlichen Erlebnisse und Beobachtungen sind Zeichen für seinen eigentlichen Gegenstand, sind sich steigernde Formulierungen, sind poetische Universalia. Dante will seine Begriffe aus eigener, stets neuer Anschauung gewinnen.

Logische Universalia sind, in der Auffassung des Nominalismus, abstrakte Zeichen. Poetische Universalia sind konkret, sie gehen den umgekehrten Weg, sie haben ihren Wert als Gleichnis. Dichtung ist Bildersprache, zum mindesten Sprache in Bild-Elementen. Diese werden im Gefüge der Zeile, der Terzine, der benachbarten Elemente zum geformten Gleichnis. Das kleinste poetische Bruchstück setzt sich aus Universalia dieser Ordnung zusammen: . . . . *tant' è amara* . . . ., *pieno di sonno* . . . ., *selvaggia e aspra e forte* . . . (Inf. I). Dem Systemcharakter des logischen Begriffes entsprechend, schließen sich die Elemente zu einem Bild eigenen Gepräges zusammen, zu einem Motiv, das einer gewissen Selbständigkeit zustrebt:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura
chè la diritta via era smarrita. (Inf. I).

Sofort zwingt sich eine Unterscheidung auf. Einmal verbleiben die Gleichnisse gleichsam im Elementarzustand. Sie tragen eine Farbe, eine Stimmung, eine elementare Qualität. Noch formlos, erhalten sie im Gefüge der anderen Elemente Maß und Wert. Doch geben sie durch ihre Erlebnisstärke dem übergeordneten Gebilde ihre Richtung. Jedes Wort poetischer Wahl, jeder erlebnisstarke Ausdruck leistet das: . . . *oscura e profonda era e nebulosa* . . . (Inf. IV), *grandine grossa, acqua tinta e neve* . . . (Inf. VI). Zum anderen baut Dante ins Gefüge des Gesanges Gebilde ein, die stärker zur Selbständigkeit drängen, Motive voller Eigengesetzlichkeit. Um dieser Eigengesetzlichkeit willen, die Dante erkennt und die er braucht, ist das Bild in bestimmter Richtung vorgetrieben, zu einem relativ selbständigen Gefüge geworden.

Diese großen eingebauten Gleichnisse unterscheiden sich durch ihren Gestaltcharakter von den einfachen poetischen Universalia. Gleich logischen Begriffen erzwingen sie von sich aus ein System. An entscheidenden Punkten der Handlung wird Halt gemacht, der Strom wird für die Dauer einer, zweier oder mehrerer Terzinen unterbrochen, im Raume dieses retardierenden Momentes steht ein selbständiges Bild, haarscharf und knapp formuliert. Bezeichnend hierfür sind die zahllosen Terzinen, die *e come quei che* . . ., *e quale è quei che* . . . oder ähnlich beginnen. Hier finden sich im

Gewebe der Zellen relativ selbständige Gebilde, die diese an Umfang und poetischer Kraft übertreffen. Das Gleichnis des gestrandeten Schiffers (Inf. I, 22—24) hat mit den elementaren poetischen Universalia die tiefe Farbe, das starke Erlebnis einer Qualität gemeinsam, doch sind diese nicht von sich aus geformt, es sind bloße Zeichen, die anderer Zeichen noch bedürfen. Das Gleichnis des Schiffers aber ist von sich aus mehr: die Zeichen sind zu einer Gestalt individuellen und einmaligen Gepräges zusammengetreten. Dante bindet diese Gestalten im Rahmen seines Gedichtes, trotzdem er sie vom Umfang einer Terzine zu größtmöglicher Selbständigkeit steigert und trotzdem er ihre Eigengesetzlichkeit als primär empfindet. Denn eben diese ist der Grund ihrer Wahl, er braucht sie als Mittel der Verdeutlichung, als Universale poetischer Ordnung. Dante verarbeitet Gestalten, die von sich aus bereits unerhörtes persönliches Leben besitzen. Er fügt ihr Leben weislich seinem Gesamtplan ein, ohne daß dieser gesprengt wird. Individuelle Freiheit größten Maßstabes erscheint gebändigt in überpersönlicher Form. Diese selbst, realistischer Satzung entsprungen, füllt sich mit Leben mannigfaltigster und eigenster Art. Das Maß dieser Korrespondenz gilt es zu untersuchen, es ist das poetische Analogon zum Universalienproblem. Diese Gestalten, Erlebnisse einer Eigengesetzlichkeit und Einmaligkeit, sind das Ergebnis nominalistischer Kritik, sind Erlebnisse des Singularen, sind Forschungsergebnisse am Einzelobjekt.

Dem Nominalismus liegt eine kritische Haltung zugrunde. Die Frage „Wie war es?“ zwingt zu fortwährender Grenzverschiebung der Universalia. Sie fordert zu immer neuer Gestaltung heraus. Um ganz in die Tiefe seiner Vision einzutauchen, stellt Dante die Frage ohne Unterlaß. Als Antwort drängen sich ihm Gleichnisse auf. Sie kommen der Anschauung zu Hilfe, wo diese den Wirklichkeiten seiner Vision nicht zu folgen vermag. Individueller Sphäre entnommen, reihen sie sich zu objektiver Gültigkeit aneinander. Bezeichnend hierfür ist das Abenteuer mit Geryon (Inf. XVI, 130 — XVII). Eine phantastische Szene, für die eine unmittelbare Anschauung nicht gegeben war, gewinnt Leben und Gestalt durch eine Reihe Motive, die dem Wesen des Geryon ihre individuelle Note leihen. Die Frage nach dem Wie wird empirisch von unten her durch einen Aufbau einzelner, vorerst auseinander fallender Qualitäten

beantwortet. In keinem Gesang häufen sich derartig die zur Gestalt drängenden Gleichnisse.[1])

Im folgenden sei an einer Reihe von Beispielen der Versuch gemacht, aufzuzeigen, in welcher Stärke Dante diesem Erlebnis des Singularen sich hinzugeben vermochte, wie er, gepackt von der Einzigartigkeit eines Phänomens, dessen Physiognomie aufs exakteste erfaßt und sie in knapper, treffsicherer Formulierung wiederzugeben weiß. Die Untersuchung gilt der Antwort Dantes auf seine nominalistische Fragestellung, zum anderen aber der Kraft, mit der er die Quintessenz seiner singularen Erlebnisse dem christlich-spekulativen Gesamtsinn einbaut.

Stehen die Gleichnisse vom Umfang einer Zeile auch auf der Elementarstufe, so sind sie doch von unverwischbar formender Kraft, die für die Dauer eines Verses aus dem Strom der Terzinen auftaucht. Bertrand de Borns unglückliche Gestalt, unvorstellbar, weil nie gesehen, steht greifbar da:

e'l capo tronco tenea per le chiome,
pesol con mano a guisa di lanterna . . .

(Inf. XXVIII, 121—122.)

Solcher, aus der Intuition des Dichters hervorbrechender Bilder gibt es zahllose: Die grauenvolle Tätigkeit der Grindkratzer wird dem Abschuppen der Fische verglichen (Inf. XXIX, 83—84). Schärfste Beobachtung des geringfügigsten Details verrät jene Zeile, in der die Büßerin Sapia, die die Strafe der Neidischen zu tragen hat, auf Dante zutritt und, wie Blinde tun, das Kinn erhoben trägt (Purg. XIII, 102).

Unter den Gleichnissen höherer Stufe sind die der Tierwelt entnommenen besonders eindringlich. Dantes Studium der Tierwelt ist erstaunlichste Einzelforschung. Er kennt die Physiognomie der tierischen Gestalt, er spürt die zwischen Trieb und Wille schwankende Geistigkeit des tierischen Wesens, er weiß alle Nuancen einer Bewegung abzuschätzen. Der Löwe ist mehr als heraldische Symbolik, mehr als statuarisches Sinnbild der Kraft und des Stolzes. Dante ist in die geistige Existenz des königlichen Tieres noch tiefer eingedrungen, als das seinem älteren Zeitgenossen Giovanni

---

[1]) Inf. XVI, 133—136; XVII, 19—23; 85—88, 100—111, 127—136.

Pisano mit jener lebensvollen Plastik an der Kanzeltreppe des Battisterio zu Pisa gelungen war:

> *. . . o anima lombarda,*
> *come ti stavi altera e disdegnosa,*
> *e nel mover de gli occhi onesta e tarda!*
> *Ella non ci dicea alcuna cosa;*
> *ma lasciavane gir, solo squardando*
> *a guisa di leon quando si posa.*
>
> (Purg. VI, 61—66.)

Der Dichter spürt den Grund und das Maß der tierischen Gebundenheit. Er empfindet die Mannigfaltigkeit der Gattungen und die Einzigartigkeit der einzelnen Gestalt. Er formuliert sie knapp und fügt sie als poetisches Universale den Szenen ein, deren Anschaulichkeit ihm anders nicht gelingt. Für die Büßenden, die herandrängen, als Virgil sie nach besseren Aufstiegstellen fragt, findet Dante das Gleichnis der Schafherde, das in wundervoller und tiefer Weise den Vorgang in sich schließt (Purg. III, 79—87). Es ist ganz unmöglich, bei diesen Terzinen, denen Purg. XXVII, 76—81 und Parad. XXI, 34—39 an die Seite gestellt werden müssen, nicht an die Tiere zu denken, die Giotto wenige Jahre vorher in der Arena-Kapelle zu Padua gemalt hatte, vor allem an jenen gesammelten und vollständigen Ausdruck der tierischen Mentalität, wie er dem Maler in der Geburt Christi gelungen ist. Giotto und Dante besitzen den gleichen durchdringenden Blick, beide wissen sie die wahrhaftigste Formulierung nur mit Setzung des Allernotwendigsten zu vollziehen: Im herben Wort und im knappen Profil. Aus der Fülle der der Tierwelt entnommenen Gleichnisse[1]) ist das der sich lockenden Tauben aus der Francesca-Geschichte wohl das bekannteste (Inf. V). Jene phantastische Szene, in der der Navarese die Malepranken narrt, indem er im Pechsud verschwindet, wird durch eine exakte Beobachtung anschaulich: die Ente duckt sich ins Rohr, der Falke stößt ins Leere und steigt müde und zornig auf.

Ebenso eigenartig sind die Gleichnisse, die eine plötzlich auftretende Bewegung, einen seelischen Umschwung oder einen uner-

[1]) U. a. Inf. IX, 76—81, XII, 22—24; Purg. XXIV, 64—66; XXV, 10—12; 34—36; Parad. V, 100—102; XXIII, 1—9; XXV, 19—21; XXXI, 7—9.

warteten Sturz darstellen. Kraft Virgils Bannspruch stürzt Plutus wie ein im Sturm zerkrachender Schiffsmast zusammen (Inf. VII, 13—15). Ein schönes Beispiel bildet Inf. IX, 67—72; die Beispiele dieser Art ließen sich vervielfachen.[1])

Den umfänglichsten Teil des Materials bilden die Gleichnisse vom Umfang etwa einer Terzine. Genannt sei nur Inf. XXIV, 115—117; XXV, 64—66; Purg. XXIII, 16—18; vor allem Purg. IX, 142—145, eine besonders eindrucksvolle Stelle: das Tor des Fegefeuers hat sich geöffnet, Musik tönt über von Feierlichkeit, Schönheit und Hoffnung:

Tale imagine a punto mi rendea
ciò ch'io udiva, qual prender si suole
quando a cantar con organi si stea;
ch'or si or no s'intendon le parole.[2])

Die berühmten steinernen Bilder im Purgatorio, denen eine große Bedeutung für Dantes Kunstlehre zukommt (a. a. O. S. 213) sind für die vorliegende Frage nicht minder wichtig.[3]) Sie sind zu selbständiger und abgeschlossener Form gesteigert, sie sind als Gestalt, als vollkommener Eigenwert behandelt. Ihre innere Ausformung ist restlos durchgeführt. Sie sind geschliffenes Detail. Die Gestalt ist bis in die letzte Tiefe ihres Sinnes hinein deutlich. Nicht mehr ein Spruchband, sondern die ausgeformte sichtbare Gebärde ist Träger des englischen Grußes. Man fühlt sich an den Reichtum der pisanischen Plastik erinnert. Dante, Giotto und Giovanni Pisano stehen auf der gleichen Stufe der Erkenntnis, sie lösen das künstlerische Universalienproblem im Sinne ihrer Generation. In erhöhtem Maße gilt diese Charakteristik für das vollendetste Beispiel dieser Ausformung: Trajan und die Witwe. In diesem einzigen Bilde (nicht in einer Folge zusammengehöriger Szenen) ist ein ganzes Gespräch voll tiefen Sinnes dargestellt, restlos ist der einfache Symbolcharakter traditioneller Zeichen durch ausgeformte Gebärde ersetzt. Der Reihencharakter, das Prinzip mittelalterlicher Darstellung überhaupt, ist in den Marmorbildern

[1]) Inf. XXI, 44—55, 67—69; Purg. XXXI, 16—18,; V, 37—39, 42; Par. II, 23—24; V, 91—93.

[2]) Diesem an Prägnanz gleichkommend: Purg. XXIII, 16—18; Parad. XXV, 133—135.

[3]) Purg. X, 34—45, 55—69, 73—96.

gewahrt, aber jedes Bild für sich nimmt die künftige Entwicklung vorweg: in einem Bild ist ein Universum dargestellt. Es ist Glied und Kosmos zugleich. Dante ahnt, welchen Siegeszug das nominalistische Prinzip antreten wird, ihr Symbol ist die über die Stufe der Andeutung hinausgewachsene, restlos ausgeformte Gebärde. Die Dichtung zeigt der Malerei den Weg. Dante nimmt die reifsten Früchte des italienischen Reliefs vorweg.

Terzinenweise steigert sich Umfang und Eigenwert der Gleichnisse. Wie Begriffe logischerweise von sich aus ein System bedeuten, so wachsen flüchtige Gesichte des Dichters zu ausgeformten und reifen Gleichnissen. In einem Zwei-Terzinen-Gleichnis kommt die sehnsuchtsvolle Stimmung eines Abends zum Ausdruck (Purg. VIII, 1—6). Parad. XIV, 112—117 ist ein Beispiel detailliertester und schärfster Beobachtungstechnik. Voll psychologischer Einsicht ist Purg. VI, 1—9: Gewinner und Verlierer beim Würfelspiel. Die Vergleichsbasis ist hier nur eine schmale: die aufgeregte Art, in der die Büßenden den Dichter bestürmen, er solle, zurückgekehrt, Gebete für sie von ihren Angehörigen erwirken, vergleicht Dante der Hast und Beflissenheit, mit der der Sieger im Würfelspiel von Freunden und Borgern bestürmt wird. Wie sehr das singulare Erlebnis dieser Vision den Dichter gefangen nimmt, zeigt der psychologisch so erstaunliche Vers 3. Er gehört mit dem Stimmungsgehalt dieser Szene nicht zum Vergleichsmoment, sondern beide steigern den vom Gesamtsinn unabhängigen Bildcharakter. Ähnliches gilt von einem anderen Drei-Terzinen-Gleichnis: dem Bild aus Venedigs Zeughaus (Inf. XXI). Der Dichter erzählt viel mehr, als er um des Vergleiches willen — er braucht ein Bild für den Pechsud — nötig hätte. Das Erlebnis ist in seiner Eigengesetzlichkeit so stark, in der Vision so rasch, daß es zum eigenen Bild wird und mit dem Dichter durchgeht. Dasselbe gilt von Inf. XVI, 94—105: in einem Vier-Terzinen-Gleichnis wird der Sturz des Phlegeton dem Wasserfall des Acquacheta verglichen: Vers 102 geht über das Gebot des Vergleiches hinaus, er enthält einen jener zeitkritischen Hiebe des Dichters. Diese um eines Bildes willen über das Vergleichsmoment hinausgehende Tendenz haben auch einige der zahlreichen Heimaterinnerungen, Landschaftseindrücke und lokalisierten Erlebnisse. Daß ihnen diese Tendenz besonders innewohnen mußte, liegt auf der Hand. Sie sind in

anderem Zusammenhang so häufig diskutiert worden, daß sie hier mit Fug übergangen werden dürfen.[1])

Die umfänglichsten und ausgeformtesten Gleichnisse zeigen diese Tendenz nicht. Je ausgesprochener der Eigenwert, desto fester die Bindung durch den Gesamtsinn. Dem gespannten Eigenwillen eines größeren Gliedes legt Dante die festesten Zügel an. Das gilt sowohl für die beiden schönsten Gleichnisse der Commedia Divina überhaupt (Inf. XXIV, 1—15 und Parad. II, 1—18) wie für die beiden größten Szenen: die letzte Fahrt des Ulysses und der Tod des Ugolino. Jenes schöne Bild vom Landmann, der, von Verzagen und Hoffnung wechselweise ergriffen, die Herde auf die noch eben vom Schnee bedeckte, futterknappe Weide führt, bleibt im Gesamtsinn beschlossen. Ebenso der unvergleichlich hohe und kühne Beginn von Paradiso II: Dante faßt die Fülle seiner Kraft, die Tiefe seiner Vision, die Gewißheit des Gelingens im Bilde des Seefahrers, der das hohe Meer vor sich sieht und die kleinen Begleitboote zurückbleiben heißt. Dies Bild ist einer der poetischen Gipfelpunkte, die Erwartung steigt aufs höchste, wir sind mitten im Vorspiel der Offenbarung.

Bei der letzten Fahrt des Ulysses und der Geschichte Ugolinos sei an das oben über die steinernen Bilder Gesagte erinnert. Diese Beichten der Sünder sind die umfänglichsten und eigenkräftigsten Glieder des Gedichtes. Dante steigert ihren dramatischen Einzelwillen bis zur Grenze des Tragbaren, doch der Gesamtsinn durchwirkt jenen beständig. Die Commedia Divina ist ein Gedicht, voller Mannigfaltigkeit der Glieder, voll entwickelter Teilsinne, geordnet und gebaut in differenziertester Struktur. Das Leben flutet von unten nach oben und in der Reflexion zurück. Den Sinn aber gibt die Vision von oben, sie ist der primäre Akt, das Erlebnis oberster Potenz. Die der empirischen Welt entstammenden Teilsinne dienen, sie werden im tiefsten erfaßt. Anfang und Beschluß aber ist gesetzt, nicht erforscht.

Neben der Deutung der Belege sei versucht, die nominalistischen Tendenzen der Dichtung in Dantes Theorie unterzubringen, soweit das von dem neuen Blickpunkt aus möglich ist. Das starke subjektive Element, das die Lehre betont, Erlebnis, Bereitschaft,

[1]) Als besonders eindrucksvoll seien erwähnt: Inf. IX, 112—114; XII, 1—10, XV, 4—9; XVI, 94—105; XVIII, 28—33; XX, 61—81; XXI, 7—15; XXXI, 40—42, 136—138.

Erschütterung des Inneren, ist zugleich das kritische Element: Alles was, nicht eigen ist, wird grundsätzlich bezweifelt. Es ist das Element des Nominalismus. Es ist zugleich das Analogon zu der Einschränkung der Erkenntnis, die Thomas aus der Seins-Weise des Intellekts begründet. Die Erlebnisfähigkeit der Seele ist die positive Seite, der Gewinn dieser Einschränkung. Das Erlebnis ist mit dem Anteil der Sinneswahrnehmung an der Erkenntnis identisch. Erlebnis ist Erkenntnis der Qualität und Gestalt, des Eigenwertes der Glieder. Erkenntnis und Erlebnis wenden sich dem natürlichen Raum und seinen Gegebenheiten zu. Dessen Glieder und Teilwahrheiten werden herangezogen, um die oberste Wahrheit zu stützen. Beobachtung und Studium des Details, die Abgrenzung einer Teilgestalt und die Anerkennung ihres Wertes, die mannigfaltigen Inhalte der Gleichnisse in Dantes Dichtung entsprechen der Begriffsbildung aus der Sinneswahrnehmung, sind das Analogon zu Thomas' grundlegendem Satz: daß jede Erkenntnis von den Sinnen ihren Ausgang nimmt.

Damit ist auch die Rolle des amor klar. Er lockert die Seele auf. Er ist die Disposition des Erlebens. Er entspricht der Seinsweise des Intellekts bei Thomas. Zugleich ist er die wirkende Kraft, die in den Gliedern der Schöpfung den Gestaltcharakter weckt und so das Erlebnis vertieft.

Dieses Analogon sei durch Heranziehung der Lehre von den „quatro sensi" noch besonders betont (vgl. a. a. O. S. 218). Dante gibt die Erkenntnis der drei höheren Sinne erst dem frei, der den „senso litterale" genau erforscht hat. Dieser allein bildet mit den Tatsachen des natürlichen Raumes die Basis der Erkenntnis. Durch Erfassung und Formung der ersten Wirklichkeit dringt man zu den höheren Wirklichkeiten und deren Bedeutung vor.

Grenzen und Sinn dieses nominalistischen Elementes werden genau bestimmt. Ordo weist den Teilgestalten ihre Funktionen zu und ordnet sie. Er ist das Maß ihres Ausgewogenseins. Ordo, die oberste Setzung des realistischen Prinzips, trägt den Hinweis auf die Glieder, das nominalistische Element, in sich. Der korrespondierende Charakter beider Prinzipien wird hier deutlich. An einem bestimmten Punkte der Entwicklung findet das erste Prinzip im zweiten seinen sinngemäßen Fortgang. Anerkennung und Abgrenzung der Eigengesetzlichkeit der Glieder, ihres Gestaltcharakters, liegt im Ordobegriff beschlossen.

Dieser Begriff beginnt bei Duns Scotus problematisch zu werden. Bei Occam erliegt er dieser Problematik. Beide haben die Stufe Dantes verlassen. Trotz der zahlreichen über die Vergleichsbasis hinausdrängenden Bilder, trotz der fortreißenden Kunst des Details, trotz der Raschheit seiner Visionen vermag Dante jederzeit in den Gesamtsinn einzulenken. Der aufflackernde Willensimpuls seiner Gestalten beugt sich dem Ordo. Dem Zeitalter Occams gelingt die Bindung der Welt in einen einheitlichen Aspekt nicht mehr. Sein poetischer Repräsentant ist Boccaccio, in dessen Dichtung der Ordocharakter zur Rahmenerzählung verblaßt. Der freie Wettbewerb der Glieder ist entfesselt und gerechtfertigt, die Sinngebiete der Kultur dürfen sich verselbständigen. In der Malerei des Trecento scheint dem Verfasser diese Entwicklung in den Fresken der Capella di San Giorgio in Padua angebahnt (1377), ihr weiterer Fortgang ist ihm innerhalb des Quatrocento an Gestalten Ghirlandajos und Benozzo Gozzolis klar geworden: diese steigern die Kunst gegenüber der natürlichen Welt, gegenüber dem Detail und dem Sondermotiv derartig, daß man über deren Betrachtung den Gesamtsinn, den cyklischen Charakter völlig vergessen kann und nicht fragt, woher diese Gestalten ihren Anspruch auf Gültigkeit nehmen und was sie letzten Endes hier sollen. Gegenüber dieser nominalistischen Entwicklung wird die ganze Bedeutung der Giotto, Massaccio, Fra Angelico und Michelangelo klar, in deren Kunst jeder Pinselstrich die Transzendenz der Wirklichkeit verrät. Sie sind die Träger eines Gefüges, dessen klassische poetische Formulierung Dante geprägt hat. Dieses Gefüge verarbeitet den Reihencharakter mittelalterlicher Kunst, den bloßen Cyklus der Symbole, die Summen des Wissens und der Theologie zu klarer Architektur, nimmt die Differenziertheit der Glieder, die Kultursysteme und die Einzelmotive in sich auf, und entwickelt sie zu der Gestalt, die ihnen innerhalb des Ordo zukommt und die ihnen nach Zerbrechen des mütterlichen Körpers die Existenz als selbständiges Wesen ermöglicht.

Ergänzend sei noch der Teil der Theorie herangezogen, der die Grenzen der Kunst bestimmt (a. a. O. S. 214).

> *Ma la natura la dà sempre scema,*
> *similemente operando a l'artista*
> *c'ha l'abito de l'arte e man che trema.* (Par. XIII, 76—78.)

Jetzt erst, nachdem der Erkenntniswert ererbter Formen fraglich geworden ist, nachdem ein poetisches Universale in immer währender Steigerung durch ein besseres abgelöst wird, ist die Divergenz zwischen Erlebnis und Materie schmerzlich. Die Bedeutung ist unbestritten, doch hängt ihre Intensität, der Blick in ihre Tiefe, von der restlosen Erfassung des Bedeutungsträgers und der natürlichen Welt, vom geformten Erlebnis des Singularen, vom poetischen Universale ab. Diesem Anspruch genügen Andeutungen durch Spruchband und überlieferte Zeichen, durch Aneinanderreihung schematischer Bilder (vgl. den Typ des toskanischen Crucifixus des Trecento) nicht mehr. Gefordert wird der ausgeformte, bedeutungsgeschwellte Träger dieses Sinnes, erlebtes, studiertes, beherrschtes Detail.

Der Generation Dantes wird diese Divergenz zwischen Erlebnis und Materie schmerzlich: Es gilt Gestalten so zu bilden, daß die Ausformung die volle Bedeutung in sich schließt. Der außenweltlichen Bildern entnommene Bedeutungsträger ist in seinem So-Sein problematisch, Gesetze und Grenzen müssen durch emsiges Studium neu bestimmt werden. Die nominalistische Blickrichtung und jene bis zu Michelangelo durchgehende Klage Dantes sind notwendige und sinngemäße Korrelate innerhalb seiner Lehre und seiner Kunst.

Nicht nur, weil Dante auf der Problemstufe des Thomismus steht, vermeidet er die Antinomie, der die Philosophie der Nominalisten sich ausliefert. Auch ohne den Hintergrund einer systematischen Philosophie hätte Dante den Gesamtsinn seiner Dichtung zu wahren vermocht. Der Dichter hat vor dem Denker voraus, daß er das Leben nicht in Abstraktionen aufzulösen braucht. Er will die Gesamtheit des Lebens. Abstraktion bedarf eines Standpunktes, ein Standpunkt aber schließt die Totalität aus. Er vermittelt Teilinhalte und erliegt der Kritik vom anderen Standpunkt aus. Das Denken setzt sich selbst die Grenze. Eben weil das poetische Universale den der Abstraktion entgegengesetzten Weg geht, vermeidet es die Antinomie des Denkens. Dichtung wird aus dem Erlebnis der Totalität des Lebens geboren. Weil der Dichter dieses Leben selbst gibt, nicht eine begriffliche Verzahnung, kann er dessen Geheimnis wahren, das der Abstraktion nur als Antinomie gegenwärtig ist.

FRANCIS BACON.[1])

VON WILHELM RICHTER.

I. DIE EUROPÄISCHE EXPANSION.

Seit dem Ausgange des Mittelalters wird die abendländische Geschichte von zwei großen allgemeinen Kräfteströmen durchzogen, deren Trennung bereits um die Wende des 15. zum 16. Jahrhundert sichtbar ist. Denn neben der mehr innerlichen Kulturbewegung, deren Erscheinungen wir unter dem Doppelnamen von Renaissance und Reformation zusammenzufassen pflegen, stehen Erfindungen und Entdeckungen als Durchbrüche einer nach außen gerichteten Tendenz, die wir, angelsächsischer Wortprägung folgend, als europäische Expansion bezeichnen wollen.[2])

Renaissance und Reformation bedeuten die neue Entfaltung des geistigen Lebens aus Antike und Christentum, den .Quellen dieses Lebens, heraus unter dem formenden Prinzip der individuellen Autonomie, das die einzelnen Menschen wie die besonderen Kultursysteme aus der mittelalterlichen Welteinheit löst und ihnen Eigenwert und das Recht, sich selbst zu gestalten, verleiht; die europäische Expansion dagegen weist die befreiten Geister nach außen und treibt sie an, die Breite des Erdballs und die Kräfte der Natur dem Europäertum zu unterwerfen. Von früheren, ihr ähnlichen Bewegungen wie der Völkerwanderung und den Kreuzzügen unterscheidet sie sich durch die ihr eigentümlichen Mittel der

---

[1]) Dieser Aufsatz ist das erste Kapitel einer Untersuchung über Bacon als Staatsdenker, deren Hauptteil in der Zeitschrift für öffentliches Recht (Aprilheft 1928) erscheint.

[2]) Für diesen hier nur unzulänglich umrissenen historischen Gegenstand vergleiche man: Troeltsch, Der Historismus, Ges. Schriften III, S. 762; W. C. Abbott, Expansion of Europe, a social and political history of the modern World 1415—1789, dessen Einleitung sich bezeichnenderweise viel mit Baconischen Gedanken berührt; ferner einen Aufsatz von H. E. Barnes in The scientific Monthly, May 1924, wo weitere Literatur angeführt wird. Schon Goethe unterscheidet in der Geschichte der Farbenlehre allgemein zwei Momente der Weltgeschichte, die sich mit den hier erwähnten ziemlich genau decken (Weim. Ausg. II. Abt, 3, Bd. S. 133).

Technik und Organisation, mit deren Hilfe sie die eroberten Gebiete auch zu behaupten und rationell auszunutzen vermag. Denn der gewaltige Herrscherwille des modernen Europäers hatte sich nicht bloß politisch auf die Unterwerfung von Ländern und Kontinenten gerichtet, sondern wollte zugleich die gesamte äußere Natur in den Dienst des menschlichen Daseins zwingen. So tritt neben die koloniale die zivilisatorische Expansion; und beide stützen und steigern einander und entfalten im Verlaufe ihrer Ausbreitung eine derart ständig wachsende Gesinnung unbegrenzten Machtstrebens und rationaler Zweckhaftigkeit, daß sie im 19. Jahrhundert die auf Renaissance und Reformation beruhende, durch den Humanitätsgedanken neu geeinte Kulturtradition fast ganz aus dem Gesamtleben zu verdrängen drohten.

Ihr Beginn freilich verrät noch nichts von dieser geistfeindlichen Gewalt; Cristoforo Colombo, ihr erster großer Repräsentant, erscheint noch tief in mittelalterliche Frömmigkeit getaucht; und der Denker, der den Zielen und Kräften dieser Bewegung bewußt und programmatisch sein Wort lieh, ist zugleich der Fürst der englischen Philosophen und Schriftsteller: Francis Bacon.

Denn ihn haben wir letzten Endes zu begreifen nicht als Forscher und Löser logischer oder naturphilosophischer Fachprobleme, sondern als den stolzen Künder des neuen Zivilisationsideales. Und als solcher, als Lehrer unpersönlicher Sachenhaftigkeit, als Prophet der kommenden technischen Weltbeherrschung steht er Shakespeare gegenüber, dem Gestalter des freien, vom inneren Dämon getriebenen Menschentums. So zeigt das England der Elisabeth in klarem Nebeneinander die beiden Grundkräfte der neueren Zeit zu großen schöpferischen Personen verdichtet, Renaissance und Expansion in Shakespeare und Bacon.[1])

„Multi transibunt et augebitur scientia", diese Worte schrieb Bacon, symbolsüchtig eine Weissagung Daniels ins Profane um-

[1]) Es liegt außerhalb des Kreises dieser Arbeit, auf die Shakespeare-Bacon-Theorie einzugehen, deren Anhänger in England in der Bacon-Society gesammelt sind mit zwei Publikationsorganen: ‚Journal of the Bacon Society' und ‚Baconiana'; in Deutschland wird zur Zeit zu einem ähnlichen Unternehmen geworben. Jedoch hat dieses aus Amerika stammende Sektiererdogma in der Wissenschaft keine nennenswerten Gläubigen gefunden; man lese die witzige Anmerkung Windelbands nach (Lehrb. der Gesch. der Philos., [8]1924, S. 318).



deutend, auf das Titelblatt seines Novum Organon, unter den Kupferstich, der ein Schiff zeigt, wie es durch die Säulen des Herkules auf das weite Meer hinausfährt. Spruch und Bild weisen in stolzer Bewußtheit auf die kühne Tat des Genuesen zurück, den er an einer Stelle dieses Werkes selbst als sein bewundertes Vorbild, als den großen Hoffenden feiert[1]), und verkünden den Zukunftsanspruch, die neue hier entwickelte Methode werde gleich fruchtbare Entdeckungen zeugen wie das Unternehmen des Kolumbus, werde, ähnlich der Magnetnadel, Führer zu unbekannten Ländern sein (I, 128). Der Expansion des „Globus materialis" bis Indien und Amerika will er die Expansion des „Globus intellectualis" folgen lassen (I, 191). Denn seine Philosophie soll die Philosophie seiner Zeit sein, ein „Partus temporis" (I, 123; I, 186; I, 191; I, 217; III, 527); als seine Zeit aber, auf die er stolz ist und deren Repräsentant er zu sein hofft, preist er die Periode der Erfindungen und Entdeckungen, die der Blüte Roms und Griechenlands um nichts nachstehe (I, 122; I, 514; I, 827; III, 221; VIII, 125).

Und wenn die großen Errungenschaften der Zeit, die das Aussehen und den Zustand der Welt umgestaltet haben (I, 222), wenn Buchdruck, Schießpulver und Kompaß ihr Dasein dem Zufall verdanken, so soll das Novum Organon systematisch sichere, allen zugängliche Wege zu ähnlichen oder noch gewaltigeren Erfolgen aufzeigen (I, 135; I, 208; I, 209; III, 235). Seine auf Logik und naturwissenschaftliche Methode gerichtete Arbeit entstammt also dem Wunsche, das von Gutenberg und Kolumbus spontan Begonnene zu rationalisieren, dem jungen Expansionsgeist die intellektuellen Mittel zu bereiten; er fühlt sich nicht nur als Mitglied, sondern als Führer seiner Epoche.

Dies freudig schwellende Erlebnis der Zeit, das ihm die Gegenwart von einheitlichen Kräften durchwaltet zeigt, scheint in seiner

---

[1]) Ich zitiere künftig die Belegstellen bei Bacon in den Klammern im Texte selbst nach der großen Ausgabe von Spedding, Ellis und Heath, London 1857—1874, die Bandzahlen mit römischen, die Seitenzahlen mit arabischen Ziffern. Der Kolumbushinweis steht I, 199; schon Goethe deutet auf Ähnliches, wenn er in einer Rezension von 1772 schreibt: „Allein auch in diesen Artikeln wünschten wir nicht bloße Darzählung der Marksteine, sondern Bemerkung der Plätze, wie sie verstellt werden können, auch immer ein wenig Bakonische Bilderstürmerei, Fingerzeig und Ahndung zu Entdeckungen Columbs" (Weim. Ausg., I. Abt., 37. Bd., S. 195).

Geschichtsbetrachtung einen theoretischen Niederschlag gefunden zu haben; stellt er doch an den Historiker geistiger Gegenstände die schöne Forderung, er habe den gemeinsamen „Genius literarius" aus den verschiedenen wissenschaftlichen, künstlerischen, juristischen Werken einer Epoche herauszubeschwören und darzustellen (I, 504). Auch die vorliegende Arbeit versucht, dieser Forderung nachzukommen, zwar in umgekehrter Reihenfolge und in weit kleinerem Maßstabe, doch in dem Bestreben, in Bacons Werk den Genius seiner Zeit wirksam zu finden, den Genius der europäischen Expansion.

II. BACON UND MONTAIGNE.

Will man mit einem Schlagwort das Ideal benennen, dem Bacons philosophisches Schaffen dient, so ist es der zivilisatorische Menschheitsfortschritt, dessen Geist er durch seine Utopie, die Nova Atlantis, im Bilde gebannt hat. Dieses Werk beruht nicht bloß in seinem Dasein, wie alle Utopien jener Zeit, auf der Entdeckung Amerikas, welche der schweifenden, neue gesellschaftliche Zustände formenden Phantasie unbegrenzten Spielraum gewährte[1]), sondern es ist auch seinem Gehalte nach mehr als andere aus dem Willen zur europäischen Expansion geboren; denn das Ziel der Utopie war, wie Rawley, Bacons Kaplan und Sekretär, der die Schrift nach seines Herrn Tode als Fragment herausgab, bemerkt, das Modell eines naturwissenschaftlichen Forschungs- und Erfindungsinstitutes aufzustellen.[2]) Dort begegnen uns denn schon alle die technischen und medizinischen Errungenschaften, die den Stolz und das Glück des modernen Westeuropäers ausmachen, Unterseeboot und Fernsprecher, künstliche Ernährung, Flugzeuge, Medikamente zur Lebensverlängerung und so fort in unabsehbarer Menge.

Die Kernbegriffe, mit denen solche berauschte Phantastik des Intellekts arbeitet, sind: das Machen, das Nachahmen und Aus-

[1]) Vgl. H. Oncken, Einltg. zu Thom. Morus Utopia, Klassiker der Politik, Bd. I, S. 7f.; L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 3. Aufl., S. 221. Auch in Campanellas Città del sole ist der eine Unterredner ein Genueser Schiffskommandant.

[2]) III, 127. Vgl. neben der flüchtigen Erwähnung bei Kleinwächter, Die Staatsromane 1891, S. 18 und der eingehenderen bei L. Stein a. a. O. S. 227 besonders die Analyse von Fr. Paulsen, System der Ethik, 12. Aufl., Bd. I, S. 140.

nutzen der Natur, die Vermischung, Vervielfältigung und Verstärkung der einfachen Elemente, die Produktion der Ersatzstoffe[1]; so daß es als Prinzip erscheint, an die Stelle des natürlich Gewachsenen das künstlich Gemachte zu setzen und damit das schlichte Dankbarkeitsgefühl, mit dem man jenes hinzunehmen hat, durch das überlegene Machtbewußtsein den eigenen Erzeugnissen gegenüber zu verdrängen.

Hier tut sich eine tiefe Kluft auf zwischen Bacon und Montaigne, seinem literarischen Vorgänger, zwischen dem Zivilisationsstolz der Nova Atlantis und dem romantischen Essay von den Menschenfressern, der, gleich Xenophons Kyropädie und der Germania des Tacitus, der eigenen zweischneidigen Kulturhöhe überdrüssig, das Lob der Barbaren verkündet.[2]) Während der eine, gestützt auf die Erkenntnisse und technischen Hilfsmittel Europas, sich über die Wilden wie ein Gott erhaben fühlt (I, 221), preist der andere neidvoll die instinkthafte Sicherheit der Naturmenschen, mit der sie noch die natürlichen Gesetze befolgen (Mont. Ess. I, 30, 266; III, 6, 165). Denn dem Franzosen bedeutet die Natur einen Wert, würdig seiner Sehnsucht und Hingabe, und das Natürliche einen Maßstab, an dem er auch die großen Gestalten der Weltgeschichte mißt (Mont. Ess. II, 11, 129); für den Engländer ist sie ein Objekt seiner Forschung, Herrschaft, Ausbeutung; ein Feind, den er mit seiner Induktionsmethode zu pressen und mit Hilfe der Technik zu bezwingen hofft, damit er dem menschlichen Wohle dienstbar sei (I, 136; I, 141; I, 203; I, 213; I, 284; I, 500; I, 154).

Der Gegensatz von romantischem und technischem Verhältnis zur Natur bestimmt auch ihre so grundverschiedene Stellung zum Menschen. Während Montaigne, von Stand und Würden absehend, nur die inneren Eigenschaften für wesentlich hält und keinen Unterschied dabei zwischen der Seele eines Kaisers und eines

[1]) Auf den 8 Seiten der Beschreibung des Salomohauses III, 156—164 gebraucht er: to make 23, to use 13, to produce und to practise 7, to imitate 6, to multiply 5, imitation 4, art 6, artificial 6mal.

[2]) Essais de Montaigne, éd. par Pierre Villey, Paris 1922 I, 30, 261 = Bd. I, Kapitel 30, S. 261; auch die Montaignestellen zitiere ich der Einfachheit halber künftig im Text. Über Montaigne vgl. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen, Ges. Schrift., Bd. II, S. 36ff.; E. Cassirer, Freiheit und Form, 2. Aufl., S. 7f.; Fr. Gundolf, Caesar, S. 164ff.; A. Lasson in Herrigs Archiv f. d. Stud. d. neueren Spr. und Litt. 1862.

Schuhflickers zu finden meint (Mont. Ess. I, 42, 331; II, 12, 197), während er in sich selbst mit beglückender Freiheit die unendlich bewegte Fülle seiner Gefühle und Gedanken verspürt und sich nur dem Urteil des eigenen Herzens unterwerfen will (Mont. Ess. II, 17, 409—449; III, 2, 31), wertet Bacon in kühler Sachlichkeit den Menschen nach seinem Verhältnis zu den Zeitströmungen, nach seiner Eignung für den Beruf, nach der Konkurrenzfähigkeit mit seinen Rivalen (I, 778). Er sieht nur den in Staat und Gesellschaft wirkenden Politiker, Höfling, Bürger, nicht die eine Welt in sich bergende Individualität Montaignes, geschweige denn die mit den kosmischen Mächten ringenden Gestalten Shakespeares. Ihm bedeutet das eigene Wesen etwas durch Studien und Gewohnheit zu Überwindendes, ihm ist das Selbst ein zu geringfügiger Gegenstand, als daß er es wie der französische Edelmann mit liebender Hingabe beobachten und in seinen Worten verewigen sollte (VI, 469; VI, 498; VI, 432). Daher erscheint als eines seiner Menschenideale der Kaiser Augustus, dessen Grundzug er in der absoluten Überlegenheit und ungetrübten Klarheit des Verstandes erblickt, der die zivile Herrschaft des Intellekts über sich und die Welt vollendet verkörpert. Ihm steht, wie Emil Wolff in feinfühligem Vergleich gezeigt hat, das Sokratesbild Montaignes gegenüber, für dessen „Naivität“ Bacon kein Empfinden besessen zu haben scheint.[1])

Gewiß fordert auch Montaigne, mit der stoischen Tendenz der Zeit im Einklang, die Affekte seien durch die Vernunft zu zügeln; doch er tut dies ohne rigorose Strenge, mit ganz persönlichem Blickpunkt um der Freiheit des Gemütes und der inneren Seelenruhe willen (Mont. Ess. I, 44, 346; II, 2, 22; II, 8, 76f.). Bacon dagegen braucht die innere Seelenruhe nur, um die Hände zum Handeln freizuhaben; er analysiert die „Krankheiten des Geistes“ (I, 735; IX, 8) überwiegend vom Standort der Gesellschaft und des Staates aus nach ihrem bürgerlichen und politischen Nutzen und Schaden, soweit er sie nicht nach ihren Ursachen, ihrem Verlaufe und den Mitteln, sie zu heilen, wie Kräfte der äußeren Natur rein wissenschaftlich zergliedert. Er rät, den Ehrgeizigen als Feldherrn, den Tollkühnen als Unterbefehlshaber zu verwenden; bei den Fürsten

[1]) Emil Wolff, Francis Bacon und seine Quellen (Literarhist. Forsch., Heft 40, S. 43ff.).

sei Egoismus berechtigt, bei ihren Dienern nicht; die Liebesleidenschaft verwirft er, weil sie das Wirken des Menschen im Geschäftsleben hemme und ihn an wissenschaftlicher Forscherarbeit hindere (VI, 466; VI, 403; VI ,432; VI, 398).

Diese Verdrängung des Natürlichen durch das Künstliche, des innerlich Menschlichen durch das äußerlich Bürgerliche, diese Zivilisierung des Daseins bedingt nun auch die Verschiedenheit ihrer Essays, deren sich beide als des ihnen gemäßen literarischen Gebildes bedienen, ganz allgemein nach Stoff, Form und Gehalt. Während Montaigne den Reichtum seines persönlichen Lebens vor sich ausbreitet, von allen Trieben, Stimmungen, Erkenntnissen, die seine Seele berührten, Rechenschaft ablegt, sieht Bacons härterer und begrenzterer Blick von Anfang an vor allem die Geschehnisse des politischen und geschäftlichen Lebens, die „civil affairs“, und spannt, wie oben gezeigt, neben diesem Hauptgegenstand seiner Essays auch die zweite Gruppe der Essays, welche die Affekte behandeln, in diesen zivilen Rahmen, so daß nur wenige private übrig bleiben; wie sich ja auch in seinen Briefen kaum einer findet, der ohne sachliche Absicht nur um der persönlichen Aussprache willen geschrieben wäre.

Mit dem Inhalt der Essays aber stimmt ihre Gestalt überein. Dem natürlichen Gedankenstrom folgend, springt Montaigne frei von einem Einfall zum anderen, schweift eine lange Strecke ab und geht bisweilen erst gegen das Ende auf den angekündigten Gegenstand ein (Mont. Ess. III, 9, 282f.; II, 33; III, 6; III, 9); Bacon aber liebt den logisch zielbewußten Aufbau, die klare Disposition, die oft durch eine schematische Numerierung verdeutlicht wird, damit der Leser die Dinge von Anfang an herrscherlich zu betrachten vermag, ohne plötzlich in die Irre geführt zu werden (vgl. VI, 381; 387; 389; 393; 405; 408; 420; 424; 437; 474; 497; 510). Immer wahrt er das gleiche übersichtliche Mittelmaß, wohingegen Montaignes Essays manchmal ganz kurz, manchmal unförmig lang geraten, je nachdem er Zeit braucht, um mit dem Gegenstand innerlich fertig zu werden. Hieran jedoch liegt Bacon nichts; er will äußerlich herrschen und betrachten nur, um zu befehlen.

Montaignes Essays sind Bekenntnis-Essays, in ihrer Offenheit Nachfahren Augustins, Vorläufer Rousseaus; sie kreisen fast aus-

schließlich um sein persönliches Leben; um die Sachen nur, wenn sie ihn menschlich berührt haben; wie in einem geistreichen Selbstgespräche sucht er nun diese seelische Bewegtheit im Worte festzuhalten, ihre Fülle und ihr wechselvolles Spiel genießend (Mont. Ess. II, 74f.; II, 10, 105; II, 37, 608; III, 2, 27; III, 8, 211). Bacon spricht nie von sich und seinem Herzen; liebt er doch nicht die monologisierenden Tagebücher einsamer Seefahrten, nur die beobachtungsreichen Aufzeichnungen der Reisen zu Lande (VI, 417). Nicht sein eigenes Ich ist der Gegenstand, sondern die Sachen der Außenwelt; sie will er praktisch nutzen, anwenden, beherrschen, nicht liebend in ihren tieferen Zusammenhängen verstehen. Seine Essays sind Rat-Essays, eine Art Gebrauchsanweisungen, wie schon ihr Nebentitel „Counsels, civil and moral" erkennen läßt. Daher die zahlreichen Aufforderungsformen, die Ausdrücke des Empfehlens, die übersichtliche Gliederung, der Reichtum an Sentenzen; immer vermeint man, den lebensklugen Hofmann zu hören, wie er Buckingham, dem die Essays in dritter Auflage gewidmet sind, aus dem Schatze seiner Erfahrung berät. So sind denn Montaignes Essays, einer kontemplativen, selbstgenießerischen Seele entstammend, Ausdruck eines ästhetischen Individualitätsideales; Bacons dagegen gegründet auf den zivilisatorischen Nützlichkeitswillen und bestimmt, in raschem Erkennen die Gegenstände handlich verwertbar zu machen.

III. DER ZIVILISATORISCHE WERT.

Nachdem wir bisher den für Bacon grundlegenden Begriff des Zivilen mehr auf Umwegen am Gegensatz zu Montaignes naturhafter Menschlichkeit aufgezeigt haben, wollen wir ihn nunmehr in sich selbst zu begreifen versuchen, von der Frage ausgehend, wie der zivilisatorische Wesenskern in seiner theoretischen Wertlehre sprachlich bewußte Prägung gefunden hat.

Drei Worte: Goodness, Knowledge und Power geben in ihrem Zusammen und Ineinander den höchsten Lebenswert Bacons wieder. Es sind die alten christlichen Haupteigenschaften des allgütigen, allwissenden, allmächtigen Gottes, die Attribute seiner Trinität, wie sie das Mittelalter, Thomas und Dante, anbetend sah, wie sie noch vor der baumeisterlichen Phantasie des kalabrischen Mönches in den drei obersten Leitern des Sonnenstaates ver-

körpert standen.[1]) Auch bei Bacon, dem Philosophen der englischen Renaissancezeit, lassen sie den ursprünglich religiösen Keim von ferne erkennen[2]), wenngleich sie, im wesentlichen ihres früheren Inhaltes beraubt, die ausgehöhlten theologischen Hülsen mit neuem irdischen Stoffe füllten. Denn welche Wandlung hatten sie durchlaufen! Das Himmlische war verweltlicht; der Mensch beanspruchte die göttlichen Attribute für sich.

Die alte umfassende, auf der Caritas beruhende Bonitas des Aquinaten spaltete sich; die christliche Tugend der Charity blieb zwar bestehen und gab den jungen sozialen Werten die noch immer benötigte biblische Weihe, trat aber, wie alles Religiöse, an wirkender Bedeutung zurück hinter dem neuen moralischen Ideal der Goodness im Sinne der allgemeinen Menschenliebe, der griechischen Philanthropia, die als natürlicher Trieb Heiden und Christen zugleich innewohnt und nicht mehr als alle anderen Dinge der Natur göttlichen Ursprungs ist (VI, 403; VI, 398).

Die Sapientia war bereits während des Mittelalters vom Nominalismus in einer veränderten, für die Folgezeit maßgeblichen Bedeutung gefaßt worden. Indem man die göttliche Weisheit als göttliche Willkür begriff, entzog sie sich der menschlichen Vernunft und verlangte einen blinden Glauben, der sich ihren Autoritätsgeboten wie gesetzten Spielregeln zu unterwerfen hatte. Neben ihr fand die entthronte, von metaphysischen Spekulationen abgeschnittene Ratio in den Erscheinungen der Natur ein neues, wenn auch zunächst weit rangniedrigeres Erkenntnisgebiet und setzte

---

[1]) Thom. Aquin. Sum. th. P. I. qu. XLV. art. 6: . . . Patri . . . appropriatur potentia, . . . Filio . . . sapientia, . . . Spiritui sancto . . . bonitas. Bei Dante in den Versen über der Höllenpforte Inf. III, 5 u. 6:

Fecemi la divina potestate
La somma sapienza e il primo amore.

Campanella, Città del sole in Opere scelte da Alb. D'Ancona 1854, II 240: „tre altri capi, detti Pon, Sin e Mor." (= Potenza, Sapienza ed Amore).

[2]) I, 463f. bringt Bacon potentia und sapientia zunächst als Attribute Gottes vor und schließt daran einen Überblick über die biblische Geschichte, um die sapientia des Menschen zu rechtfertigen. Der Machterwerb des Menschen bedeutet ihm den Wiedergewinn des durch den Sündenfall verlorenen Herrschaftszustandes (III, 222.) Im 13. Essay über die Güte sagt er, diese Tugend mache das Wesen Gottes aus, entspreche der theologischen Charity (VI, 403). Alle drei Werte als Eigenschaften Gottes (goodness, science, sovereignty) und ihr Übergehen in menschlichen Besitz erwähnt er III, 217f.

so an die Stelle der Gottesgelahrtheit die von der irdischen Erfahrung ausgehende und von der menschlichen Vernunft geleitete Wissenschaft.[1])

Die Potentia endlich wurde aus der erhabenen Kraft des Weltschöpfers zum Erwerb seines Geschöpfes und bedeutete nun den Wiedergewinn der seit dem Sündenfall verlorenen Herrschaft über die Natur in der Fähigkeit, Formen, Qualitäten zu erzeugen, zu übertragen und zu vermischen mit alchimistischer Omnipotenz (I, 227).

Und wie früher Bonitas, Sapientia und Potentia in Gott vereint waren, sollten jetzt Goodness, Knowledge und Power in ihrem Zusammenhange Ziel alles menschlichen Tuns werden. Daher setzt Bacon seinem vornehmsten Tun, der wissenschaftlichen Forschung, als Zweck die Herrschaft des Menschen über die Natur zur Förderung der menschlichen Wohlfahrt und zur Verbesserung des menschlichen Daseins durch neue Erfindungen.[2]) Hier wird begrifflich klar in Worte gefaßt, was Bacon in der Nova Atlantis bildhaft zu gestalten versucht hatte, ein technisch-soziales Ideal, in dem Wissen, Macht und Menschenliebe untrennbar aufeinander bezogen sind: durch die Erkenntnis zur Herrschaft über die Dinge, die Herrschaft aber um des Wohles der Menschheit willen.

Diesen Vorrang des humanen Wertes gegenüber den beiden anderen hat er in seiner Beispielfreudigkeit an der Stufenfolge der Engelhierarchie bei Dionysius Areopagita verdeutlicht, wo die Seraphim, die Engel der Liebe, an höchster Stelle ständen über den Engeln der Erleuchtung und der Macht (I, 464); und auch in

---

[1]) Trennung von Erkenntnis und Glauben: I, 544ff.; I, 829f.; III, 268; VI, 675. Die dogmatische Bindung verhindere unfruchtbare metaphysische Spekulationen: III, 251; der berühmte Schachspielvergleich findet sich I, 833. Über die nominalistischen Vorgänger Bacons in England siehe: Kuno Fischer, Francis Bacon und seine Schule, Gesch. d. n. Philos., Bd. 10, 1923, S. 4ff. und Hans Heußler, Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung 1889, S. 80f.

[2]) Die verschiedenen Formulierungen des Wissenschaftszieles gruppieren sich, wie folgt:

a) Herrschaft über die Natur: I, 212; 216; III, 222; 294; VI, 679.
b) Menschliche Wohlfahrt: I, 178; III, 222; 266.
c) Menschliche Bequemlichkeit: I, 188; III, 223; 233; 250; XI, 146.
d) Erfindungen: I, 126; 135.

Diese Aufzählung ist keineswegs vollständig, da Bacon fast auf jeder Seite sein neues Ziel verkündete.

seinem Essay über die Güte gilt ihm diese als die größte Tugend, ohne welche der Mensch nicht besser sei als ein Tier. Freilich tritt in dem Handeln Bacons, soweit es uns sichtbar ist, der Trieb zum Wohltun hinter dem Streben nach Erkenntnis und Macht zurück, so daß der Preis der Güte ziemlich theoretisch erscheinen mag; doch für sein Wertbewußtsein behauptet sie den obersten Rang und durchweht zugleich sein gesamtes philosophisches Werk mit einem ethisch sozialen Hauch, der dem tiefen Gefühl, für das Wohl der Menschheit zu wirken, entstammt. Schon hier hat der neue Geist technischer Weltbeherrschung den für das westliche Denken grundlegenden und heute noch wirksamen Bund mit den caritativen Idealen des Christentums geschlossen.

Als ein frühes, weithin sichtbares Zeichen aber für diesen Bund dürfen wir Bacons Utopie in ihrer Zweiteiligkeit ansehen; denn neben dem rationellen Erfindertume des Salomohauses umgibt die Besucher der Atlantisinsel eine Sphäre humaner und humanitärer Gesinnung, die im häufigen Gebrauch des Wortes „humanity“ wie in der Sittenschilderung des Landes, den Hygienemaßnahmen, der Fremdenpflege, der gebildeten Freundlichkeit seiner Beamten ihren Ausdruck gefunden hat.[1]) So erscheint die Wertwelt Bacons gekrönt und umhüllt vom Ideal der Goodness; ihren Kern jedoch bildet, nach seinen eigenen Interessen wie nach der Wirkung auf die Folgezeit, die Verbindung von Wissen und Macht unter dem Wahlspruch „naturam parendo vincere“ (I, 157).

Die drei Worte enthalten, in weitgreifendem Sinne gedeutet, das eigentliche Programm der zivilisatorischen Expansion, ihren wichtigsten Gegenstand: die neuentdeckte Natur; ihr Ziel: Sieg und Herrschaft über sie; ihren Weg: die Methode des Gehorsams, der exakten wissenschaftlichen Beobachtung. Der Gang auf diesem Wege zu diesem Ziele, der wesentlich technische Gang, bedeutet für die Erkenntnis das utilitarische Prinzip, für die Macht die rationelle Grundlegung. Die Erkenntnis soll durch den Machtzweck auf eine

[1]) Das Wort „humanity“ wird gebraucht: III, 130; 132; 139; 144; 147. Das freundliche Benehmen der Utopier wird gerühmt III, 136. In diesem Sinne wird das Wort „civil“ auch gebraucht: III, 132; 135; 154; daneben bedeutet „civil“ auch bei Zimmern komfortabel: III, 133; sonst bedeutet „civil“ bürgerlich, und zwar a) im Sinne von weltlich gegenüber kirchlich, religiös z. B. VI, 438; VIII, 159; 207; b) im Sinne von gesittet, zivilisiert gegenüber barbarisch z. B. VI, 416; VIII, 132; X, 45.

feste Bahn gelenkt, von unfruchtbarem Schulstreit erlöst, die Macht soll durch die Erkenntnis gesichert, verbreitert, von Zufall, Gnade, Genie befreit werden (I, 463; III, 242; I, 152; I, 161). Das Kraftgefühl der europäischen Expansion klärt und steigert sich durch den in der Renaissance wiedererwachten Geist der Empirie und des Rationalismus. Der Menschentyp aber, der diese Bewegung trägt und als Idealbild bisweilen sichtbar wird — nicht oft, denn Bacon interessierte die Sache mehr als der Mensch —, ist der kühne Techniker, der methodisch geschulte Erfinder, der Magier ohne Geheimnis, ein rationalisierter Prospero, wie er unter die Brüder vom Hause Salomonis gehört, mit überlegenem Verstand, entwürfereicher Phantastik und Dienstbereitschaft gegen die Mitbürger, „as if he pitied men" (III, 154).

Der utilitarische Gedanke vom Machterwerb des Menschen stellt der Wissenschaft nicht nur ihre Aufgabe, durch Erkenntnis der in der Natur wirkenden Formen, wie sie der zweite Teil des Novum Organon aufzudecken unternahm, den für alle offenen Weg zu neuen Erfindungen zu weisen, sondern gibt ihr auch den Maßstab für ihre Wahrheiten, da wir erst dann einen Gegenstand restlos erkannt haben, wenn wir die Mittel angeben können, durch die wir ihn herzustellen vermögen (III, 242). Es ist derselbe Wille zur Macht und zum Nutzen, der die oben dargestellte Form des Rat-Essays hervorgetrieben hat und der die Mathematik in groteskem Mißverständnis als unfruchtbar beiseite schiebt (I, 576f.). Doch seit Macaulays Darstellung, die Bacons Philosophie ebenso einseitig gezeichnet hat wie sein Wesensbild[1]), scheint es eher geboten, die Grenzen seines Utilitarismus aufzuzeigen, als sein Vorhandensein zu belegen. Zunächst zwingt ihn die Angriffsstellung gegen das kontemplative Mittelalter und die scholastische Philosophie dazu, das Utilitätsprinzip stärker, als seine eigentliche Absicht ist, hervorzukehren, so daß man, die Sätze zu übersehen, verführt werden konnte, in denen die theoretische Wissenschaft um ihrer selbst willen gefeiert, ja sogar der reinen Betrachtung der Vorzug gegeben wurde (VI, 378; I, 465; VI, 397; I, 218; I, 222). Solche

[1]) Th. B. Macaulay, Critical and historical Essays, Tauchnitz, 1850, Bd. III, S. 1: Lord Bacon (July 1837). Eine Kritik dieses auf der mehr rhetorischen als historischen Antithese vom philosophischen Engel und der menschlichen Schlange aufgebauten glanzvollen Essays steht bei Kuno Fischer a. a. O. S. 316ff.

scheinbaren Widersprüche beweisen nur um so deutlicher, wie sein technisches Ideal aus zwei Fäden, aus Macht- und Erkenntnisdrang zusammengewoben ist. Endlich aber vertritt er, wenigstens in seinem geistigen Werk, auf das es hier allein ankommt, keine egoistische, sondern eine soziale Utilität, die sich auf das Wohl der Menschheit, nicht auf persönlichen Vorteil richtet (I, 462). Dementsprechend ist die Haltung, mit der diese Utilität verkündet und geübt wird, nicht kleinlich bourgeoishaft, sondern kraftvoll konquistadorenmäßig, würdig des frühkapitalistischen Heldenzeitalters, unter dessen rationale Abenteurer auch Bacon gereiht werden kann.[1])

Wenn der in den Worten „naturam parendo vincere" ausgesprochene Bund von Wissen und Macht für das Wissen den utilitarischen Zweck bedeutet, so besagt er für die Macht die rationale Begründung. Bei dem historischen Begriffe des Rationalismus wird man drei Bedeutungen auseinanderzuhalten haben, die zwar alle derselben Wurzel entstammen, aber auf verschiedenen Gebieten sich ausgewirkt und deshalb besondere Formen angenommen haben. Der religiöse Rationalismus, der zum größten Teil mit der Aufklärung zusammenfällt, bedeutet gegenüber dem Supranaturalismus die Wirksamkeit der menschlichen Vernunft auch in Glaubensdingen, die man bisher auf Grund göttlicher Autorität gehorsam hingenommen hatte; ihm steht Bacon durch seine scharfe Trennung von Religion und Wissenschaft persönlich ganz fern, wenngleich indirekt sein Denken die Aufklärung vorbereitete. Der philosophische Rationalismus wertet im Gegensatz zu dem die Alleinherrschaft der Erfahrung errichtenden Empirismus die Vernunft als wesentliche Erkenntnisquelle; zwischen diesen beiden philosophischen Fachströmungen neigt Bacon mehr zum Empirismus, wenn auch starke rationalistische Elemente, wie Heußler gezeigt hat, bei ihm wirksam sind.[2])

[1]) Der Abenteurertyp wird bei Werner Sombart aufgestellt (Der moderne Kapitalismus [2]II, 1, S. 28). Vom „Heldenzeitalter des Frühkapitalismus" spricht Max Weber einmal (nach Max Scheler, Ges. Aufs. II, S. 318).

[2]) Über den theologischen Rationalismus vgl. den Artikel „Rationalismus" von Kirn in Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl, Bd. 16, S. 447f. Über die Trennung von Wissen und Glauben siehe oben S. 177 Anm. 1. Daß Bacon selbst im Gegensatz zu Cherbury noch ganz supranaturalistisch dachte, behauptet auch Troeltsch, Ges. Schr. IV, 437 (= Artikel „Deismus" in Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, Bd. 4). Die Verbindungslinie

In unserem Zusammenhange jedoch kommt es vor allem auf die dritte Form des Rationalismus an, die wir die kulturelle nennen wollen. Wir verstehen darunter die auf verstandesmäßiger Erkenntnis beruhende Regelung der einzelnen Lebensgebiete, wie sie Sombart und Weber für das kapitalistische Wirtschaftssystem, Burckhardt für den Staat und Troeltsch für den modernen Geist überhaupt aufgezeigt haben. Die Wurzeln dieser mächtigen, das gesamte abendländische Dasein umgestaltenden Bewegung liegen im Dunkeln; doch ihr Geist durchdringt die Erscheinungen seit dem 16. Jahrhundert, wie es an dem Aufkommen des Begriffes der Ratio status in den zwanziger Jahren für den Umkreis des Politischen deutlich wird.[1])

An dem Punkte nun, wo sich die irgendwie von der Renaissance herlaufende Linie des kulturellen Rationalismus mit der Linie der europäischen Expansion schneidet, erhebt sich Bacons Novum Organon mit dem Versuch, die impulsiv begonnenen Entdeckungen, die einem Glücksfall verdankten Erfindungen zu rationalisieren durch die unfehlbare Induktionsmethode. In dem gleichen Sinne will Bacon das in der damaligen rationalen Wirtschaft ausgebildete Mittel der Buchführung auch vom Naturforscher angewandt wissen (I, 204). Derselbe Wille zur Rationalität waltet aber auch in den

---

von Bacon zu Bayle und der religiösen Aufklärung zieht Kuno Fischer a. a. O. S. 301 ff. Auch die Übertragung seiner bei den antiken Mythen angewandten allegorischen Deutungsweise auf die christlichen Geschichten lag nahe.

Über den philosophischen Rationalismus vgl. die Definitionen in Eislers Wörterbuch der Philosophie, 3. Aufl., Bd. II, S. 1114 und bei Windelband, Einltg. in die Philos., 3. Aufl., S. 207; ferner Heußler a. a. O. S. 130f.

[1]) Zum kulturellen Rationalismus siehe: Werner Sombart a. a. O. [2]I, 320: Begriff des ökonomischen Rationalismus. Weit umfassender noch Max Weber, Wirtschaftsgeschichte (nach seinen Vorlesungen herausgegeben) S. 270, 289, 302, wo er aufstellt: Rationales Recht, r. Wissenschaft, r. Technik, r. Ethos der Lebensführung, r. Staat; auch in Wirtschaft und Gesellschaft S. 675: Rationalismus der Lebensgestaltung.— Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 13. Aufl., 1922, mit dem 1. Abschnitt: Der Staat als Kunstwerk: „Der Staat als berechnete, bewußte Schöpfung", S. 4; der Glaube, daß man eine Verfassung „machen" könne, in Florenz, S. 63.— Ernst Troeltsch, Das Wesen des modernen Geistes, Pr. Jahrbb. 1907 = Ges. Schr. IV; dort finden sich auch die von uns später zu berührenden Zusammenhänge mit dem Optimismus und die „depersonifizierende" Wirkung des Zivilisatorischen (IV, 309—310): — Friedrich Meinecke, Die Idee der Staatsräson 1924, S. 58. — Sombart belegt den Gebrauch von ratio = Geschäft: [2]II, 1, S. 124f.

so freigeformten Essays; er untersucht die Ursachen von Aufständen und macht dadurch die politischen Krisen berechenbar und vermeidlich; er deckt die Erlebnisse und Umstände auf, die den Argwohn erregen und steigern, und fängt so den Affekt zur Ausnutzung ein; er sucht im Vicissitude-Essay die Gesetze des Wandels der irdischen Dinge zu ergründen, von dem Montaigne sich widerstandslos hatte treiben lassen (VI, 406ff.; VI, 454; VI, 512). Denn es sollte nichts im Umkreis des Lebens geben, was nicht wissenschaftlich bestimmt und geregelt würde (I, 772).

In dem Satze „naturam parendo vincere" entspricht aber das Wort „parendo" nicht bloß der allgemeinen Tendenz des kulturellen Rationalismus, sondern enthält in sich einen engeren Begriff der Erkenntnismethode, die mit dem Gegenstand, der „natura", wie sie damals in einem neuem Lichte gesehen wurde, zusammenhängt. Denn die Renaissance, die wir hier vom Standpunkt der europäischen Expansion als eine Voraussetzung Bacons mit in Betracht ziehen müssen, hatte zusammen mit dem allgemeinen Verweltlichungsprozesse auch die Natur mit anderen Augen zu erblicken und damit andere Wege, sie zu erkennen, gelehrt. Wie die einzelnen Lebensgebiete aus den religiösen Banden gelöst, wie ihre Erkenntnis ohne die göttliche Beziehung, ihre Gestaltung ohne den göttlichen Segen unternommen wurde, so erhielt die Natur ein Eigenrecht, ja verdrängte allmählich den Schöpfer, indem sie alle Wesen in sich eingliederte. Bacon selbst steht mitten in diesem Vorgang der Verweltlichung und des Naturalismus darin. Er hält das Alltags- und Geschäftsleben der theoretischen Erkenntnis, der bewußten Selbstgestaltung für wert, ohne es am christlichen Jenseits zu messen, an den biblischen Geboten zu orientieren[1]; Essays über Reisen und Gesundheitspflege, Herrschaft und Liebe, Gespräche und Bauten haben die Betrachtungen über die Nachfolge Christi abgelöst (VI, 417; 452; 419; 397; 481; 455); Wissenschaft und Sittlichkeit finden ihre eigene Grundlage im Lumen naturale.[2])

[1]) Die Essayform ist Ausdruck dieser verweltlichten, religionsfreien Daseinsbetrachtung; ferner der Gebrauch der Nationalsprachen an Stelle des heiligen Latein.

[2]) Daß Bacon die Wissenschaft auf das lumen naturale gründet, wird klar am Gegensatz zur „sacred theology", die eben demgegenüber auf der Offenbarung beruht (I, 830). Ferner die Unterscheidung der Bedeutung des lumen naturale für Wissenschaft und für Moral: „the light of nature is used in two

Und indem diese Wertschätzung alles Irdischen, der Arten des menschlichen Tuns sowohl wie der Dinge, auf die das Tun sich richtete, sich mit der nominalistischen Weltsicht verband, daß die Realien nur individuell, die Universalien aber bloße Termini seien (I, 228), da entstand ein neues Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden Wirklichkeit; die Tatsachen brauchten nicht erst von der Idee her ihre Weihe zu erhalten, sie standen als echte Renaissanceindividuen auf sich selbst. Weil nun also die Einzeldinge das wahre und zugleich wertvolle Sein bildeten, mußte sich der menschliche Geist um sie bemühen, ihnen gehorchen, streng und aufrichtig mit ihnen umgehen, von ihnen alles erbitten (I, 130; 140; 214).

So entstand aus der neuen Sicht der Wirklichkeit eine neue wissenschaftliche Haltung, sie zu erkennen: der Empirismus; und das ist der engere Sinn, der im „parendo" verborgen liegt. Auf dieser allgemeinen methodischen Grundeinstellung, als deren vornehmsten Repräsentanten man Bacon seit alters angesehen hat, beruht die Unvollkommenheit seines Systems; wollte er sich doch nicht spekulativ von den Dingen entfernen, sondern erhoffte, während er selbst unermüdlich am Tatsachenhaufen der Historia naturalis sammelte, erst von der Zukunft den auf breiter Grundlage sich erhebenden Pyramidenbau der Wissenschaften (I, 567); er begnügte sich damit, die einzelnen Affekte zu beschreiben und zu zergliedern, ohne sie in einen größeren Zusammenhang wie Descartes und Spinoza zu bringen. Als die dieser Sachlichkeit angemessene logische Methode bildete er die Induktion aus (I, 136). Und wenn bei Montaigne die lockere Essayform dem ungehemmten Freiheitsbedürfnis entsprungen ist, so verdankt sie ihren Gebrauch bei Bacon neben der zivilen Handlichkeit vor allem der bei den besonderen Gegenständen verweilenden Tatsachennähe; ist sie doch von dem englischen Forscher ursprünglich aus einzelnen Aphorismen zusammengefügt worden, einer Literaturgattung, die er öfter wegen ihres empirischen Gehaltes preist.[1]) Freilich haben

---

several senses; the one, that which springeth from reason, sense, induction, argument, according to the laws of heaven and earth; the other, that which is imprinted upon the spirit of man by an inward instinct, according to the law of conscience, which is a sparkle of the purity of his first estate" (III, 479).

[1]) Die rein aphoristische Form herrscht noch in der ersten Ausgabe von 1597, in der die einzelnen Aphorismen durch starke Interpunktionszeichen voneinander getrennt sind. Das Lob des Aphorismus steht I, 665.

die Dinge, die Bacon so vorurteilslos zu erkennen sucht, für ihn letztlich keinen Eigenwert, sondern stehen in einem neuen, utilitarischen Zweckzusammenhange, nur daß an die Stelle Gottes der zivilisatorische Menschheitsfortschritt getreten ist.

Wenn wir bei dem vorwiegend philosophischen Interesse Bacons nicht umhinkonnten, den Zusammenhang des technischen Ideals mit seiner wissenschaftlichen Haltung darzustellen, wie wir ihn in dem Satze „naturam parendo vincere" ausgedrückt fanden, so kehren wir nunmehr zu den allgemeineren Formen zurück, welche dieses Ideal seinem Wesen wie seinem Werk aufgeprägt hat. Das neue Streben nach Macht auf dem Wege des Wissens äußerte sich in einer ungewöhnlichen Aktivität seiner Träger; die zukünftige Herrschaft über die Natur erforderte alle Kräfte in rastloser Spannung. An Bacons Leben wird dies deutlich.[1]) Neben der Tätigkeit des Staatsmannes beschäftigen ihn juristische Facharbeiten; Höflingspflichten, parlamentarische Anforderungen beanspruchen seine Zeit; die Mußestunden sind ausgefüllt mit philosophischen und naturwissenschaftlichen Studien. Die beschauliche Existenz des französischen Landedelmannes in seiner abgeschlossenen Turmstube, die nur einmal durch die Maireschaft von Bordeaux unterbrochen wurde, scheint erdrückt neben dem großen, gehetzten Kanzlerdasein. Ihr geistiges Gegenstück findet diese Lebensführung in der immer wieder zu erwähnenden Art der Essays. Während Montaigne in Ruhe seiner Seelenbewegung auf alle Abwege frei folgen darf, muß Bacon kurze, aufzählende Überblicke geben, ohne von sich selbst zu sprechen oder den Dingen liebevoll nachzugehen; nur aufs eilige Wirken gestellt, erteilt er Kolonisten Anweisungen über mitzunehmende Tiere und Lebensmittel; warnt Könige vor Gefahren, die ihnen von ihren Nachbarn, ihren Frauen, ihrem Adel drohen können; rät, was man auf Reisen ansehen, welche Bücher und wie man sie lesen muß; zeigt, wie der eigene Charakter gebildet und der der anderen entlarvt zu werden vermag (VI, 457ff.; VI, 419ff.; 417; 497ff.; 469f.). Dieser persön-

[1]) Über den Verlauf von Bacons Leben vgl. vor allem: Letters and Life, by James Spedding, Bd. 8—14 der Gesamtausgabe. Eine sehr gute Übersicht mit maßvollen Urteilen gibt Gardiner in dem Artikel „Bacon" des Dictionary of National Biography Bd. 2, und für die zweite Hälfte von Bacons Leben mit dem vollständigen Hintergrund der geschichtlichen Ereignisse in seiner History of England 1603—1642, 1901, Bd. 1—4.



lichen und geistigen Haltung gemäß formt sich ihm nun auch die ethische Tugendlehre. Die Aktivität sei etwas dem Menschen Eigentümliches, die Kontemplation bleibe Gott und den Engeln vorbehalten (I, 718). In solchem Sinne preist er den auf ein festes Ziel gerichteten Geist und mißt die Lebensalter an Maßstäben wie: able, fit, action, business (VI, 380; I, 740f.; VI, 477). Daher wendet er sich gegen die stoische Ataraxie, die durch die völlige Unterdrückung der Leidenschaften die Menschen eines mächtigen Handelnsmotives beraubt hätte, und tadelt die Mönche, welche über der Gottesschau die Werke der Nächstenliebe vergäßen (I, 720; VII, 238); denn die Aktivität ist eine Eigenschaft, die beide Seiten des zivilisatorischen Wertes, die karitative wie die technische, erfordern.

Das Gefühl aber, von dem dieses Streben begleitet wird, ist ein Optimismus, der als Fortschrittsgedanke zu einem wesenhaften Bestandteil in der geistigen Welt der europäischen Expansion geworden zu sein scheint. Mit der Überlegenheit und Ungerechtigkeit gegenüber dem Vergangenem, vor allem der aristotelischen Philosophie des Mittelalters, verbindet Bacon die unbegrenzte Hoffnung auf die Zukunft, wenn er die Vollendung der Naturphilosophie, der Geschichte der Winde von der Nachwelt erwartet und, Jahrhunderte überspringend, die verwegensten Wünsche in der Utopie schon verwirklicht sieht.[1]) Die Voraussetzungen für solchen Fortschrittsglauben — wie oft er mit dem Begriff „progress" arbeitet, zeigt Heußler — liegen einmal in der Stellung am Anfang einer neuen, zukunftsvollen Bewegung, die zudem sich für ihre vielen notwendigen Unfertigkeiten auf die kommenden Zeiten vertrösten muß; andererseits in der technischen Zuversicht auf das Machenkönnen im zivilen Weltbild. Wer den Menschen von außen nach seiner Eignung für das Geschäfts- und Staatsleben wertet, wird leichter auf seine Höherentwicklung vertrauen, als wer wie Montaigne

[1]) Die Verbindung von Rationalismus und Optimismus im europäischen Geiste stellt Troeltsch dar: Wesen des mod. Geistes, Ges. Schr. IV, S. 315. Zur Fortschrittsidee vgl. Flint, History of the philosophy of history, ferner Heußler a. a. O. S. 25ff. Die Ungerechtigkeit gegenüber der Vergangenheit tritt besonders in der Redargutio Philosophiarum (III, 557) hervor. Über den häufigen Gebrauch des Wortes „progress" „progressus" siehe Heußler S. 148, Anm. 83. Dort finden sich auch in den Anmerkungen 80, 81, 83 Belege für den Fortschrittsglauben in seiner Philosophie, dazu noch VI, 675. Die Vollendung der Geschichte der Winde: II, 15; 25.

seinen ewig gleichen Leidenschaften, Torheiten, Schwächen und Liebenswürdigkeiten nachgeht; und wem mehr an der technischen Beherrschung der Welt liegt als an ihrer geistigen Leitung, dem wird sein Ziel von Stufe zu Stufe erklimmbar erscheinen. So rückt das Paradies von seiner Stellung am Anfang der Weltgeschichte, wie es sie im Glauben der mittelalterlichen Menschen innehatte, an deren Ende, und auch über die antiken Theorien vom Kreislauf alles Geschehens schreitet Bacon siegesfreudig hinweg (I, 198f.).

Erkauft wird freilich dies äußere Glück des zivilisatorischen Menschheitsfortschrittes durch eine innere Verarmung. Nicht die Göttlichkeit und Schönheit der Welt will der erkennende Geist schauen, sondern, indem er ihre Gesetzlichkeit begreift, will er sie dem allgemeinen Nutzen und der allgemeinen Bequemlichkeit dienstbar machen; nicht die freie und runde Persönlichkeit in ihrer individuellen Selbstprägung noch die dem Jenseits zustrebende, der Gotteskindschaft frohe Seele ist menschliche Norm, sondern der in Gesellschaft, Staat und Geschäft leistungsfähige Bürger. Diesem Gehalte Baconischen Denkens entspricht Bacons Wesen.

Es scheint bedeutsam, daß man noch heute, 300 Jahre nach seinem Tode, um das Urteil über seine Handlungen und seinen Charakter streitet[1]); jedoch beruht das Schwanken seines Bildes weder auf der Ungunst der Quellen noch auf der komplizierten Motivation in ihrem Verhältnis zu den allgemeinen Zeitgewohnheiten; vielmehr ist es letztlich in Bacons Wesen selbst begründet. Denn Bacon der Mensch in seiner privat-persönlichen Art ist für uns ungreifbar; seine Briefe, Aufzeichnungen, Vorreden lassen sein Herz kaum einmal sprechen. Was wir an ihm sehen können, ist das Zivile, der Höfling, Forscher, Jurist, Schriftsteller; darum sind Fragen wie die nach der Aufrichtigkeit seiner Freundschaft zu Essex für uns unlösbar. Nur soweit es sich in seinen Werken gestaltet hat, können wir sein Wesen auffangen; wir kennen, da er sich vor allem in objektiv wissenschaftlichen Schriften erfüllt hat,

[1]) Für Bacon treten durchaus ein: Spedding und Fowler, gegen Bacon: Macaulay, Abbott, Church; dazwischen: Nichol und Gardiner. Fowler, Abbott, Church, Nichol haben in Monographien sowohl sein Leben wie seine Philosophie dargestellt. Über Spedding und Gardiner S. 184 Anm. 1, über Macaulay S. 179 Anm. 1. In Deutschland halten sich Kuno Fischer und Willi Andreas (Geist und Staat S. 25, 30, 32f.) ebenfalls mehr in der Mitte, wenn auch ablehnender als Gardiner.

wohl die geistige Erscheinung, aber nicht den menschlich privaten Untergrund. Sein eigentlicher Wert liegt in seiner zivilisatorischen Leistung, nicht in seiner persönlichen Haltung. Insofern erscheint er uns auch seinem Wesen, nicht bloß seinem Denken nach als Repräsentant der europäischen Expansion, in einer Reihe mit den Technikern, Kapitalisten und Kolonisatoren des modernen Amerikanismus.

IV. DIE ZEITLICHE BEDINGUNG.

Doch die großen geschichtlichen Mächte erscheinen nie in ungetrübter Reinheit; sichtbar werden sie erst an Werken und Ereignissen, denen auch die anderen Kräfte des Zeitalters und der individuelle Eigenwille des Schöpfers und Täters ihre Wesenheit aufgeprägt haben. So ist das Werk Bacons nicht allein als wissenschaftlich bewußter Ausdruck der europäischen Expansion verständlich; die Zwischenstellung zwischen Mittelalter und Neuzeit, die Lage am Anfang einer Bewegung, Renaissance und Barock, endlich die einzigartige Persönlichkeit Bacons selbst, soweit sie nicht Repräsentant der ebengenannten Bedingungen ist, haben mit hineingespielt und ihm einen Charakter verliehen, den es nur um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert und nur vom Geiste Bacons empfangen konnte.

Wie die Biographen des englischen Kanzlers zu keinem einheitlichen Bilde seines Fühlens und Handelns zu kommen vermochten, ebensowenig gelang es den Darstellern der Philosophiegeschichte, ihn übereinstimmend in ihren historischen Rahmen einzuspannen[1]); und wieder liegt der Grund zu einem Teil in seinem schwer zu erfassenden, schillernden Wesen, zum anderen in seiner nach zwei Seiten blickenden zeitlichen Stellung. Denn wenn er auch seiner Grundtendenz nach als Prophet der europäischen Expansion ganz

[1]) Hier stehen auf der einen Seite Kuno Fischer und Windelband, die Bacon an die Spitze der Entwicklung der einen Richtung in der neueren Philosophie stellen; auf der anderen Seite, besonders von neukantianischer Auffassung aus, Richard Falkenberg (Gesch. d. n. Philos., 1921, S. 61ff.), Ernst Cassirer (Das Erkenntnisproblem, 1907, Bd. II, S. 131f.), R. Hönigswald (Die Philosophie der Renaissance bis Kant, 1923, S. 39ff.), endlich Frischeisen-Köhler im dritten Band von Überwegs Grundriß, die ihn in die Übergangszeit stellen, stärker die mittelalterlichen Elemente betonen, im Gegensatz zu Galilei, und ihm den Mangel an mathematischem Verständnis sehr verargen. Hierzu gehört auch die Auffassung E. Wolffs. Zu vermitteln sucht E. v. Aster in der Neuausgabe von Kuno Fischers Bacon S. 537.

der Neuzeit zugewandt erscheint, so ist der Inhalt seines philosophischen Weltbildes noch von mancherlei mittelalterlichen Elementen durchsetzt. Obgleich er gegen den Aristotelismus ankämpft, benutzt er für die Naturerklärung doch den Formbegriff des großen griechischen Gegners und behält ihn in der Bedeutung bei, wie ihn die vergangene und verachtete Epoche gefaßt hatte, als Definition der allgemeinen Eigenschaften, die den Dingen zukommen, des Warmen, Schweren, Dichten; freilich schimmert daneben schon die Form als Gesetz einer Atombewegung begriffen leise hindurch.[1]) Ähnlich ist bei ihm noch die Spiritus-Lehre lebendig, nach der die Körper von bestimmten, fast psychischen Strebungen getrieben werden, während die Wärme bereits als Bewegung kleinster Teilchen begriffen wird (I, 168; 234; 263; 309; 318; I, 262ff.). Und wie dicht sein Denken noch von theologischen Vorstellungen und biblischen Bildern umhüllt ist, dafür sind oben einige Beispiele gegeben worden. Auch das Magierideal, dem er in gewisser Weise anhängt, gehört mehr der Vergangenheit als der Zukunft an. Der Alchimie hat er, trotz ihres mystischen, unrationalen Auftretens, Beifall gezollt, weil sie experimentierte[2]), und seine Formenlehre, der er den ganzen zweiten Teil des Novum Organon gewidmet hat, ist eine Art rationalisierter Hexerei, denn wer die Formen kenne, vermöge die Dinge zu erzeugen und eine Qualität in eine andere überzuführen (I, 233). Vor allem aber scheidet ihn das Nichtverstehen, das er den Entdeckungen des Kopernikus, Gilbert, Harvey, der Einführung der mathematischen Methode in die Physik durch Galilei entgegenbringt, von der eigentlich modernen Entwicklung der Naturwissenschaft und rückt ihn als Forscher eher in den erwähnten Kreis der Alchimisten. Doch diese theologischen und mystischen Färbungen seines Weltbildes verblassen gegenüber dem

[1]) Die Formenlehre behandelt Bacon im zweiten Teil des Novum Organon. Darüber vergl. Aster a. a. O. S. 172 und seine Anmerkung in Kuno Fischers Baconbuch S. 543; E. Wolff a. a. O. S. 129f.; Heußler a. a. O. S. 91; auf ihm beruhend H. Natge, Über F. Bacons Formenlehre.

[2]) III, 289. Hierher ist vielleicht sein Ideal der persischen Magie zu setzen, die den Zusammenhang zwischen Natur- und Gesellschaftsgeschehen sieht (X, 90). Die bekannte Bezeichnung Ludwigs XI, Ferdinands und Heinrichs VII. durch Bacon als die „tres magi" (VI, 244) mag neben der biblischen Anspielung zugleich eine auf die Persischen Magier sein, da er die Union von Königreichen, worin für ihn das Hauptverdienst dieser drei Monarchen besteht, gern mit der mischenden Tätigkeit des Chemikers vergleicht, z. B. X, 92ff.

entscheidend neuzeitlichen Willen zur Zivilisation; seinem philosophischen Denkinhalt nach mag er eine Übergangserscheinung sein; wenn auch darin — wie gezeigt — die Renaissancemächte des Rationalismus und Empirismus überwiegen, seine innere Tendenz ordnet ihn an den Anfang der europäischen Expansion.

Auf diese zweite, mehr relative zeitliche Stellung gründet sich sowohl der kritische wie der vermessende Charakter des Baconischen Werkes. Beide Seiten schildert Goethe in der Geschichte der Farbenlehre wie folgt: „Was Baco von Verulam uns hinterlassen, kann man in zwei Teile sondern. Der erste ist der historische, meistens mißbilligende, die bisherigen Mängel aufdeckende, die Lücken anzeigende, das Verfahren der Vorgänger scheltende Teil. Den zweiten würden wir den belehrenden nennen, den didaktisch dogmatischen, zu neuen Tagewerken aufrufenden, aufregenden, verheißenden Teil." Sein Beginnertum, das er mit Pathos empfand und stolz auf den Titeln seiner Werke verkündete[1]), zwang ihn, gegen die allgewaltige Autorität des Aristoteles in scharfer Opposition anzukämpfen, um seinem neuen Ziel durch den Sturz der alten Idole Raum zu schaffen, zugleich aber, den Weg zu diesem Ziele abzustecken und über die dazu nötigen Mittel Heerschau zu halten. Der Stand am Anfang einer Bewegung benötigte sowohl der Kritik des ersten und der methodischen Weisung des zweiten Buches vom Novum Organon wie der enzyklopädischen Wissenschaftsübersicht, wo er die Gebiete der Erkenntnis umreißt, unbekannte Breiten dem künftigen Forscher bezeichnet, die schon durchforschten und eroberten Länder absteckt. Das gleiche eilfertige Vermessen formt die Aufzählung der Arbeitsthemata in der Historia ventorum, die Erfindungen des Salomohauses, das Numerieren in den Essays, die Entwürfe zu einer englischen Geschichte (II, 20ff.; III, 156ff.; VI, 265; 271; I, 508ff.; VIII, 154; X, 373). Hinein spielen mögen daneben freilich schon die systematischen Tendenzen des 17. Jahrhunderts; doch ihnen gerecht zu werden, fehlte ihm als das Hauptmittel die geometrische Methode; der an ihrer Stelle von ihm beschrittene Weg der Analogien führte nur in ein phantastisch willkürliches Durcheinander. Zugleich aber wehrte

[1]) Vgl. „Novum Organon", „Nova Atlantis"; eine Reihe weiterer Bemerkungen, die sein Neuheitsbewußtsein ausdrücken, finden sich: I, 123; 152; 210; 212; III, 476; X, 86; 301; XIV, 120, 436.



sich sein Empirismus, der den Pyramidenbau von unten auf allein erlaubte, gegen das deduktive Prinzip und ließ ihn nur bis zur Reihenform der Enzyklopädie gelangen (III, 228; 245; 356; VI, 637). So macht seine zeitliche Stellung das Fragmentarische, Resultatlose bei ihm begreiflich, das Beginnertum gab seinem Werk die Gestalt eines Programms der zivilisatorischen Expansion. Eine weitere Ursache aber für dessen Unvollkommenheiten darf man in Bacons Wesen selbst vermuten.

V. DIE PERSÖNLICHE FORM.

„Ein imperatorischer Verstand, dem keine imperatorische Seele entsprach", so formuliert Gundolf[1]) das Zwiespältige an der Erscheinung Bacons, den Widerspruch zwischen einem kraftvollen Äußeren und einem schwachen Innern, einer heroischen Gebärde und einem elastischen Charakter, zwischen dem stolzen Nachfahren des Kolumbus, welcher der Wissenschaft neue Meere öffnete und kühn das geheiligte Ansehen des Aristoteles bekämpfte, und dem devoten Höfling, der Buckinghams Wünsche gefügig ausführte. Der Wille zur Großartigkeit ohne die wirklich durchführende Kraft dazu brachte eine gewollte Großartigkeit hervor, eine Prunkfassade, einen nur durch Schuldenmachen bestrittenen Aufwand, der mit dem plötzlichen Sturz von der höchsten Spitze des englischen Staats endete, das Mißverhältnis zwischen dem pomphaft verkündeten Programm des wissenschaftlichen Fortschrittes und den wirklichen Forschungsresultaten.

Von früh auf ist ihm die imperatorische Gebärde eigen; schon 1594 entwirft er in einem für eine Festaufführung bestimmten Dialoge das üppige Bild von Museen, Sammlungen, Enzyklopädien (VIII, 335), das ihm sein lebelang vorgeschwebt hat, bis es sich in seiner Utopie zum Hause Salomos verdichtete. Wie mit Trompetenstößen schickt er seine philosophischen Werke hinaus, als „Temporis partus masculus sive Instauratio magna imperii humani in universum" (III, 527), als „Novum Organon", als „Nova Atlantis", mit Aristoteles und Plato den Wettstreit wagend. Und eine blendende Großartigkeit, die schon Ben Jonson und Leibniz anerkannten[2]), liegt wirklich in seinen Zukunftskonzeptionen, seiner

[1]) Fr. Gundolf, Caesar, S. 171.
[2]) Belege bei Heußler a. a. O. S. 40 und 154.

Universalität, die, wenn auch etwas zu breit und oberflächlich, alles Wissen zu ihrer Provinz gemacht hatte (VIII, 109), seiner Sprachgewalt, die den sachlichen Berichtton wie den prophetischen Bibelstil beherrscht, mit der er als Parlamentsredner seine Zuhörer faszinierte[1]), seinen geistsprühenden Vergleichen, in denen er die weltmännische Eleganz der englischen Renaissance zu entfalten Gelegenheit hatte. Dies prangende Auftreten wirkt aber weder eitel noch aufgeblasen, weil er, gehoben vom Erlebnis seiner Zeit, mehr auf diese als auf sich selbst stolz ist, weil er die hochgehende europäische Expansion in seiner seigneurialen Haltung nur sichtbar werden läßt.

Doch sein Repräsentantentum hat noch einen anderen Sinn, als seine Freude am Glanze zu rechtfertigen; denn in dem bewußten Anpassen an die Tendenzen der Zeit äußert sich eine Elastizität seines Wesens, die seiner Person auch als Charakterlosigkeit vorgeworfen worden ist. Mit dieser Höflingsnatur konnte er die Anklageschrift gegen seinen früheren Freund Essex schreiben und sich in die Launen König Jakobs schicken; mit ihr folgte er der allgemeinen Unsitte, sich als Richter beschenken zu lassen. Wie in der Wissenschaft der Inhalt seines Werkes die Philosophie der Zeit wiedergeben soll, wie die Methode „naturam parendo vincere" dem Forscher Fügsamkeit befiehlt (I, 191), so gehen die Vorschriften zur Lebensführung ganz ähnlich auf das Ideal der „Desemboltura", des „versatile ingenium" hinaus, bei dem die eigenen Geistesräder mit denen des Schicksals konzentrisch laufen (I, 783; VI, 472; 629).

Diese Biegsamkeit gegenüber den vorgefundenen Umständen verursacht es denn auch, daß die verschiedenen Berufe, in denen er tätig war, Inhalt und Art seines Denkens entscheidend mitbestimmt haben. Er war Jurist wie Bodin und Hugo de Groot, Naturdenker wie Hobbes, Forscher wie Harvey und Gilbert, Historiker wie die Florentiner, Staatsmann gleich Morus und Machiavelli und endlich der vielgewandte Höfling. Über alle diese Lebenskreise hat sein philosophischer Geist allgemeine Erwägungen angestellt, die sich in den verschiedenen Gattungen seiner

[1]) Man vgl. die Sprache der Essays mit der Sprache in den Vorreden zu seinen großen Werken; siehe Heußler S. 44. Ferner Kuno Fischer a. a. O. S. 33f.



literarischen Werke niedergeschlagen haben.[1]) Freilich war er kein tiefer, systembildender Denker wie Aristoteles, der die einzelnen Elemente zusammengeschweißt hätte, so daß es bei einem bloßen Nebeneinander der einzelnen Berufs- und Wissenszweige blieb, die durch gelegentliche Analogieblitze in ihrer inneren Verbundenheit mehr zufalls- als gesetzmäßig beleuchtet wurden.

Verstärkt wurde der auf einer persönlichen Schwäche beruhende Mangel an einheitlicher gedankenmäßiger Durchbildung noch durch die englische Tradition des Nominalismus, der die Denker daran gewöhnt hatte, Glauben und Wissen zu trennen, und aus dem die gefährliche, zum Cant führende Lehre von den zwei Wahrheiten hervorgehen konnte.[2]) Auch Bacon verlangt, daß man, um sich der Religion zu nähern, aus dem Nachen der menschlichen Vernunft in das Schiff der Kirche hinübersteige, denn der Stern der Philosophie leuchte nicht weiter; so streng sind beide Gebiete geschieden, so stark fallen selbst innerhalb der Theologie natürliche und geoffenbarte Gewißheit auseinander (vgl. S. 177 Anm. 1). Dieser Riß durchläuft sein ganzes Denkgebäude; unter den Quellen der Erkenntnis gibt es neben dem „Lumen divinum" das „Lumen naturae", in der Psychologie neben der „Anima rationalis" die „Anima irrationalis", in der Ethik als Maßstab neben dem „Speculum divinum" das „Speculum politicum" (I, 604; I, 539; I, 777), beim Verhältnis des Menschen zur Welt neben der utilitarischen Hinwendung und irdischen Fortschrittshoffnung die fromme Abkehr vom Elend der Erde (I, 581; 790). So entsteht bisweilen ein Schillern und Schwanken, das die scharfen Umrisse seiner Denkbilder verwischt; er kann zu den Dingen als Christ und als Weltmann, als Handelnder und als Beobachter stehen, kann Be-

[1]) Juristische Fachschriften: VII, 301—775; naturwissenschaftliche besonders: II. Bd.; naturphilosophische im I. und III. Bd.; historische: Gesch. Heinrichs VII.: VI, 1—263 und die Fragmente: VI, 265—364; politische: einige Essays in VI, der Kreuzzugsdialog VII, 11—36, die Untersuchung über die Machtlage Englands VII, 37—64 und die rein praktischen Gelegenheitsschriften der Bände VIII—XIV. Der Höfling zeigt sich am stärksten in den Essays und der Apophthegmensammlung VII, 121—184.

[2]) Vgl. die überscharfe, aber geistreiche und evidente Analyse des Nominalismus und des Cant bei Scheler, Genius des Krieges S. 400ff. Historisch sachlicher stellt Fr. Brie den Nominalismus dar in dem Aufsatz „Deismus und Atheismus in der englischen Renaissance", Anglia Bd. 48, N. F. Bd. 36, S. 65ff., endlich Paul Honigsheim in der Festschrift für Max Weber.

stechungen prinzipiell verurteilen (VI, 400) und durch ihre Annahme selbst zu Fall kommen. Daher vermochte man, ihm Heuchelei und Falschheit vorzuwerfen, indem man als Ausdruck absichtlicher Bosheit ansah, was nur aus der Schwäche und Sorglosigkeit seiner Natur und aus der nominalistischen Tradition seiner Umwelt stammte.

Wenn wir zum Schluß noch einmal versuchen, die Gestalt Bacons mit den gewonnenen Linien zu umreißen, so erscheint als ihr feuriger, alles durchstrahlender Kern das zivilisatorische Ideal der technischen Naturbeherrschung zum Wohle der Menschheit und insofern Bacon selbst als bewußter Repräsentant der großen westeuropäischen Expansion. Seinem sachfreudigen, eroberungslustigen Geiste werden die anderen Kräfte der Zeit, Weltlichkeit, Erfahrungsstudium, der Rationalismus der Renaissance und die beginnende Systematik des Barock als Mittel dienstbar. Da er jedoch am Anfang der Bewegung steht, muß sich sein Wirken mehr in der Verkündigung des neuen Programmes als in Forschungs- und Erfindungsresultaten erfüllen; und auch dieses gestaltet er formal zugleich mit der großartigen Gebärde des vermessenden Imperators wie mit der kühlen Biegsamkeit des Höflings in uneinheitlichem Nebeneinander gemäß der eigenen inneren Zwiespältigkeit. Das sind die Erscheinungsweisen Bacons: dem Stoffe nach Jurist und Weltmann, Politiker, Naturphilosoph; der Form des Wirkens nach Vermesser, Methodiker und Sammler; der Form des Denkens nach Empiriker zugleich und Rationalist; der persönlichen Art nach Imperator und schmiegsamer Höfling; dem geistigen Gehalte nach Prophet des zivilisatorischen Menschheitsfortschrittes.

GOTTSCHED UND DIE LEIPZIGER DEUTSCHE GESELLSCHAFT.

VON FRIEDRICH NEUMANN
(GÖTTINGEN).

Das Folgende wurde am 23. Oktober 1927 in Leipzig als Rede gesprochen: bei der Zweihundert-Jahrfeier der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung vaterländischer Sprache und Altertümer. Es mußte hier alles wegbleiben, was sich unmittelbar auf diese Feier bezog. So fielen die einleitenden Worte, und der Schlußteil wurde in einen neuen Schlußabsatz umgearbeitet.

Die Darstellung wird natürlich in diesem Falle durch die Form der Rede bestimmt. Ich habe daher nicht besonders angegeben, wie ich zu den Ergebnissen der bisherigen Forschung stehe. Auch mit Anmerkungen habe ich gespart, da sonst einzelne Anmerkungen zu kleinen Untersuchungen werden müßten.

Wer sich über Gottschedliteratur unterrichten will, findet genug Wegweiser. Ich hebe hier einige wichtige Veröffentlichungen heraus. — Als erste Einführung in Gottscheds Welt eignet sich immer noch am besten: Th. W. Danzel, Gottsched und seine Zeit (Auszüge aus seinem Briefwechsel), 1848. Über Gottscheds Lebensgang mag man sich in der Allgemeinen Deutschen Biographie (Bd. 9) durch Michael Bernays belehren lassen. Gottscheds Werk haben zum ersten Male genauer untersucht: Eugen Wolff, Gottscheds Stellung im deutschen Bildungsleben, 1. Bd. 1895, 2. Bd. 1897, und Gustav Waniek, Gottsched und die deutsche Literatur seiner Zeit, 1897. Die Gesamtmasse der Gottschedfragen legt Eugen Reichel in seinem „Gottsched" vor, 1. Bd. 1908, 2. Bd. 1912. Konrad Burdach hat in seinen Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung mehrfach über Gottsched gesprochen. Ich nenne hier nur die Untersuchungen: Die Sprache des jungen Goethe, 1884 (jetzt in der Sammlung Vorspiel, II. Bd., 1926) und Universelle, nationale und landschaftliche Triebe der deutschen Schriftsprache im Zeitalter Gottscheds (Festschrift August Sauer), 1925. Über Gottsched als Grammatiker vergleiche man: Max Hermann Jellinek, Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik von den Anfängen bis auf Adelung, 1. Halbbd. 1913, 2. Halbbd. 1914. Endlich weise ich noch auf zwei neuere Werke hin, die die Literatur des frühen 18. Jahrhunderts zum Gegenstand haben: Ferd. Josef Schneider, Die deutsche Dichtung vom Ausgang des Barocks bis zum Beginn des Klassizismus (1700—1785), 1924, und Albert Köster, Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit, 1925. — Über die Geschichte der Leipziger Deutschen Gesellschaft haben in letzter Zeit kurz geschrieben: Georg Witkowski, Die Deutsche Gesellschaft in Leipzig 1727—1927 (Minerva-Zeitschrift, 3. Jahrgang, Heft 8, 1927) und Ernst Kroker, Zweihundert Jahre Deutscher Gesellschaft (in den Beiträgen zur Deutschen Bildungsgeschichte = Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung vaterländischer Sprache und Altertümer in Leipzig, 12. Bd., 1927, der als Festschrift zur Zweihundertjahrfeier herausgegeben wurde).

Im Jahre 1697 bildete sich an der Leipziger Universität eine Vereinigung Görlitzer Gymnasiasten mit dem Ziel, sich in deutscher Dichtung zu üben. Wir verstehen nicht mehr so recht diese jugendlichen Liebhaber der Poesie, die das Dichten zu einer gelehrt akademischen Angelegenheit machten. Aber wir tun gut daran, uns hier schon zu erinnern, daß unsere neudeutsche Sprache, durch die wir unsere geistige Welt formen, nicht von selbst aus volkstümlicher Rede herausgewachsen ist, sondern zunächst eine Forderung weltmännischer Schriftgelehrten war. So ist denn für das wache Bewußtsein Dichten damals nicht viel anderes als die Kunst gebundener Rede. Der Vers besteht gleichsam losgelöst vom dichterischen Schöpfungsakt als das vornehmste Mittel, deutsche Rede so zu formen, daß sie zu einer schlechthin verbindlichen Kunstsprache wird. Die neudeutsche Dichtung ist in ihrer Frühzeit immer noch irgendwie Meistergesang und zwar Meistergesang, der mit gelehrten Mitteln eine Kunstsprache und die zu ihr gehörigen literarischen Kunstformen zu bauen sucht.

Im Jahre 1717 fühlte sich die Görlitzische Poetische Gesellschaft so gefestigt, daß sie über sich hinaus strebte. Man beschloß, sich auch in ungebundener Rede zu üben, man wählte also nun auch die Redeform, bei der die helfende Stütze des formenden Verses fehlte. Man gewann als „Praeses" den damals 42jährigen Professor und „Dichter" Johann Burchard Menke, dem die Aufgabe des Kunstrichters zufiel. Man machte sich aus einer Görlitzer Vereinigung zu einer deutschen Vereinigung. Man nannte sich nunmehr die Deutschübende Poetische Gesellschaft.

Als man im Jahre 1722 die Gründung der Görlitzischen Gesellschaft feierte, bekundete man öffentlich, daß man sich in der Reihe aller der Gesellschaften fühle, die sich bis dahin die Pflege einer geformten Sprache als ihr Ziel gesetzt hatten. Diese Reihe begann im Jahre 1616 mit der Fruchtbringenden Gesellschaft und schloß mit der Deutschübenden Gesellschaft zu Hamburg, die von 1715 bis 1718 zusammengehalten hatte und natürlich das Vorbild der Leipziger Gesellschaft gewesen war. Indem sich die Leipziger Gesellschaft dieser Reihe anordnete, sprach sie aus, daß sie nach öffentlicher Wirkung strebe. Man wollte nun auch Proben der eigenen Leistungen drucken. Man wollte durch Veröffentlichungen die Sprach- und Kunstlehre beeinflussen. Ja, man plante gar, falls dies gebilligt

werde, für die Schuljugend ein „Poetisches Lexikon" herauszugeben. Man wollte also das kommende Geschlecht zu einem bewegten Sprachleben hinführen. Und dann kam das Jahr 1727! Man gab sich eine neue Satzung, und man nannte sich „Deutsche Gesellschaft".

Wer in die Grundregeln dieser Deutschen Gesellschaft hineinsieht, den wird wohl dünken, daß sich im Jahre 1727 nicht allzuviel geändert habe. Lassen wir diese Grundregeln selbst mit einigen ihrer Stücke zu uns sprechen.[1])

Da heißt es etwa über die Aufnahme neuer Mitglieder: „Wer eine Stelle in der Gesellschaft verlanget, soll derselben, entweder in gebundener oder ungebundener Schreibart, eine Probe von seiner Geschicklichkeit einsenden" (II). — „Die eingesandten Proben sollen in der nechsten Versammlung von dem Secretär vorgelesen werden, damit die sämmtlichen Mitglieder ein Urtheil darüber fällen können" (III). — „Auch solche Liebhaber der Deutschen Sprache und Poesie, die sich nicht beständig in Leipzig aufhalten, sollen in die Gesellschaft aufgenommen werden, wenn sie dazu, doch auf eben diese Bedingungen, ein Belieben tragen sollten: Die Gesellschaft behält sichs vor, Leute von bekannter Geschicklichkeit selbst vor ihre Mitglieder zu erklären" (IX). Und da heißt es etwa über die Übungen und Pflichten der Mitglieder: „Die gewöhnlichsten Gattungen der Gedichte . . . sollen nach der eigentlichen Art eines ieden ausgearbeitet, auch in der Gesellschaft nach den besonderen Regeln ieder Gattung untersucht werden" (XIII). — „In ungebundener Schreibart sollen kleine Reden, allerley Briefe, kurze Übersetzungen, Grammatische Anmerkungen, Critische Untersuchungen der Gedanken und Ausdrückungen, Erörterungen dahin gehöriger Fragen, wie auch Auszüge und Beurtheilungen von Büchern, die zu beyden Arten der Beredsamkeit gehören, ausgearbeitet und vorgelesen werden" (XV). — „Man soll sich allezeit der Reinigkeit und Richtigkeit der Sprache befleissigen; das ist, nicht nur alle ausländische Wörter, sondern auch alle Deutsche unrichtige Ausdrückungen und Provinzial-Redensarten vermeiden; so daß man weder Schlesisch noch Meißnisch,

[1]) Man vergleiche den kleinen Band: Nachricht von der Deutschen Gesellschaft zu Leipzig, bis auf das Jahr 1731 fortgesetzt. Nebst einem Anhange, von ihrer Deutschen Rechtschreibung, und einem Verzeichnisse ihres itzigen Bücher-Vorraths, herausgegeben von dem Senior derselben.



weder Fränkisch noch Niedersächsisch, sondern rein Hochdeutsch schreibe; so wie man es in ganz Deutschland verstehen kan" (XVI).

Sehn wir von allem Spielerischen und Perückenhaften ab, das die Grundregeln reichlich zeigen, so haben wir eine Gesellschaft vor uns, die für Deutschland die durchformte Einheit einer bewußt erzeugten Hochsprache will. Man strebt also nicht nach einer Hochsprache, die Ausdruck eines gestalteten Lebens ist, sondern nach einer Hochsprache als solcher, wie wenn damit bereits gestaltetes Leben da sei. Not einer Zeit, die keine gültige Lebensform hat und ihre Kraft darin erschöpft, rein akademische Ausdrucksformen bereit zu stellen.

In diesen Grundregeln scheint sich die alte Deutschübende Gesellschaft nur insoweit gewandelt zu haben, als sie ihr Ziel bewußter und kräftiger faßt. Dahin gehört auch, daß sich die neue Vereinigung noch weit stärker als die Deutschübende Gesellschaft in ihrem Aufbau aus landschaftlicher Enge löst, indem sie in ihren auswärtigen Mitgliedern gleichstrebende Kräfte des gesamten deutschen Sprachgebietes an sich zu ziehen sucht. Dahin gehört endlich, daß sie gerade auch in dem Nebeneinander von gegenwärtigen und auswärtigen Mitgliedern stärker als bisher die Form einer gelehrten Akademie ausbildet. Damit sind wir an der Stelle, an der eine neue Kraft spürbar wird. Der Name Deutsche Gesellschaft enthält einen Anspruch, zum mindesten in der Auffassung ihres ersten Seniors. Denn der berichtet: „Das berühmte Exempel der vorlängst in Paris gestifteten Französischen Academie, brachte uns auf die Gedanken, daß auch unsre Gesellschaft ganz bequem die Deutsche Gesellschaft würde heißen können" (Nachricht, 1731, S. 28).

Als in den Jahren 1634/35 die französische Akademie gegründet wurde, begriff sich der galloromanische Geist als Sprache, die von der Vernunft geformt ist, und setzte so die ordnende Vernunft der Natur gleich. Richelieu band die Akademie an den Staat und betonte damit, daß dieser französische Staat Ausdruck desselben Ordnungswillens sei. Damals entdeckte Descartes seine Philosophie, im Jahre 1636 erschien Corneilles Cid, und ehe ein Menschenalter vergangen war, hatte der Franzose seine klassische Form gefunden. Der Name Deutsche Gesellschaft konnte also das Streben bezeichnen, auch in Deutschland durch eine klassische Sprache, also durch klassische Ausdrucksformen eine geistige Welt klassisch

werden zu lassen. Die Grundregeln verraten nichts, daß die Allgemeinheit der Mitglieder davon viel geahnt hat. So mag denn der Name Deutsche Gesellschaft vor allem durch den ersten Senior herbeigebracht sein. Dieser erste Senior, damals ein junger Mann von 27 Jahren, war der Ostpreuße Johann Christoph Gottsched.

Im Jahre 1735 schrieb der Schweizer Bodmer an Gottsched: „von Ihnen hat die deutsche Gesellschaft ihr Wesen und Leben" (Brief vom 28. März, vgl. Danzel, S. 191). Das ist zwar höflicher Briefstil, zeigt aber doch, wie die Deutsche Gesellschaft von außen erschien. Die wirkungsstarken Leistungen der jungen Deutschen Gesellschaft waren die Leistungen des jungen Gottsched. So wandern wir denn durch seine Welt, um später von dort aus die Deutsche Gesellschaft erneut zu betrachten. (Man darf sich natürlich auf diesem Wege nicht mehr von der Beurteilung Gottscheds bestimmen lassen, die im literarischen Deutschland etwa mit der Mitte des 18. Jahrhunderts selbstverständlich wurde. Dem 18. Jahrhundert, das gegen Gottsched anging, fehlte ein streng geschichtliches Bewußtsein, das jeder Generation ihr Recht läßt. Die Gegner Gottscheds waren zudem jüngere Zeitgenossen Gottscheds. Sie standen, Lessing eingeschlossen, Gottsched viel zu nahe, um den fördernden von dem hemmenden Gottsched zu scheiden).

Johann Christoph Gottsched wurde im Jahre 1700 unweit Königsberg als Pfarrerssohn geboren. Mit 23 Jahren erreichte er an der Universität seiner preußischen Heimat den Magistergrad oder wie einer seiner Lehrer, der Professor der Poesie Johann Valentin Pietsch, das ausdrückte: er erreichte die „Würde eines Lehrers in der Weltweisheit". Im folgenden Jahre, also 1724, zog er nach Leipzig. Als Anlaß nennt er, daß „Freund und Feind" ihn „stündlich" mit dem Gerücht betrübt habe, man wolle ihn wegen seiner Länge, also wegen seines Gardemaßes zum Soldatenstand zwingen: „Man habe mich schon längst ins dicke Buch geschrieben, / Das Freygebohrne stracks zu Sklavenkindern macht" (Elegie: Als ich aus meinem Vaterlande gieng, 1724). Aber noch andere Erwägungen werden den letzten Ausschlag gegeben haben. In seiner Abschiedselegie stehen die verräterischen Worte: „Doch bald erholten sich die zagenden Gedanken, / Und sagten: ach vielleicht befördert dies dein Glück!" So hat er denn auch gewußt, warum er Leipzig wählte. Er ging in das ostmitteldeutsche Gebiet,

das im 17. und 18. Jahrhundert dem geistigen Leben den ihm gemäßesten Raum gab. Erst war es Schlesien, dann in Gottscheds Zeit Meißen und am Ende des Jahrhunderts Thüringen. So kann man es keinen Zufall nennen, daß er sofort in Menkes Haus kam und in die Deutschübende Gesellschaft eintrat. Bereits im Jahre 1726 wurde er der Leiter der Gesellschaft: er wollte also wirken. Der Versuch, diese Gesellschaft in der Deutschen Gesellschaft zu erneuern, ist im letzten Grunde sein Werk. Gottsched blieb in Leipzig, wo er sich eng mit dem Verlage von Bernhard Christoph Breitkopf verband. Er wurde 1730 außerordentlicher Professor der Poesie und 1734 ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik. Im Jahre 1766 ist er gestorben, mit Würden beladen, ohne innere Beziehung zu der Jugend, die die neue Zeit bestimmte. Hier aber wollen wir vor allem zu dem Gottsched, der selbst noch jung war. Wir wollen zu ihm, weil seine frühen Leipziger Schriften der jungen Deutschen Gesellschaft Ansehen gegeben haben.

Der junge Gottsched begann in Leipzig mit zwei „moralischen" Wochenschriften: in den Jahren 1725/26 erschienen die „Vernünftigen Tadlerinnen", in den Jahren 1727/29 der „Biedermann".[1]) Solche „moralischen" Wochenschriften gibt es von 1709 an in England. Sie wirken sofort auf Deutschland, das heißt: die Zeit brauchte das. Man kann diese Zeitschriften schnell dadurch kennzeichnen, daß man sie gegen neuere Wochenzeitschriften absetzt: sie wollen nicht unterhalten oder Wissensdurst stillen, sie wollen vielmehr eine Lebensart formen. Neuzeitliche Monatsschriften wie der Kunstwart setzen etwas von dieser Art fort.

Wir werden hier nicht fragen, wie weit sich Gottsched das, was er bringt, von anderen hat vordenken lassen. Löst man Gottscheds Schriften in Einzelgedanken auf, so wird es so gut wie nichts geben, das sich nicht irgendwo in damals gelesenen Schriften aufweisen läßt. Das heißt: mit dem Maßstab der hier bei Seite gerückten Frage kann man die besondere Bedeutung Gottscheds nicht festlegen. Fragen wir also lediglich danach, was der 25 jährige, was der 30 jährige als seine Welt hinstellte.

---

[1]) Beide Wochenschriften sind in Auswahl neu herausgegeben durch Eugen Reichel: Gesammelte Schriften von Johann Christoph Gottsched (Ausgabe der Gottsched-Gesellschaft), 1. Bd. (1902/03), 2. Bd. (1908/09), 3. Bd. (1910/11), 4. Bd. (1912).

Die „Vernünftigen Tadlerinnen" sind so geschrieben, als ob hier drei gebildete Frauen ihr moralisches und ästhetisches Richteramt übten. Schon darin liegt eine Überzeugung: die Frauen sind dem Manne im Werte gleich geordnet. Die „Vernünftigen Tadlerinnen" wollen die Fähigkeit wecken, das Wahre vom Falschen, das Echte vom Unechten, das Natürliche vom Künstlichen zu scheiden. Vernunft und Natur sind hier streng aufeinander bezogen, sie sind überhaupt nur auseinander zu verstehen. Das Vernünftige ist das Natürliche und umgekehrt; wer Urteil hat, faßt die „Natur der Dinge". Man begreift, daß in dieser Welt die drei Namen Seneca, Epiktet und Marc Aurel einen guten Klang haben.

Um Gottscheds Sätze voll zu verstehen, müßten wir wissen, was denn Gottsched und seine Zeit mit den Worten Vernunft und Natur fassen konnte. Und solange wir nicht eine tief dringende Bedeutungsgeschichte dieser und ähnlicher Kernworte des Weltbetrachtens haben, steht unsere Beurteilung des 18. Jahrhunderts auf einem behelfsmäßigen Gerüst. Für uns hier genügt, wenn die gelehrten Tadlerinnen ein Beispiel geben, an dem die Kennzeichen des Unechten, des Künstlichen, also des Unvernünftigen und Unnatürlichen aufleuchten.

Die „Tadlerinnen" berichten einmal von den „unnützen und gezwungenen Höflichkeiten", also den Formen des geselligen Lebens, soweit sie die Sprache benutzen. Sie finden die Sprache ihrer Zeit „voller gekünstelten und schwülstigen Redens-Arten oder voller lateinischen, italiänischen und frantzösischen vermeynten Zierlichkeiten". Sie verlangen dagegen, daß man gemäß der Natur „mit einer innerlichen Empfindung", aus einem „aufrichtigen Gemüthe" spreche. Das meint: alle Ausdrucksformen, die nicht wirklich etwas ausdrücken, die leerer Zierat, künstlicher Aufputz, unnötiger Schwulst sind, müssen verschwinden. Und Gottsched könnte von seiner Art aus dem als praktische Regel zufügen: Dein Ausdruck sei so schlicht wie möglich. Je einfacher und knapper der Ausdruck ist, mit dem du gerade noch etwas greifen kannst, desto echter, richtiger, reiner, desto natürlicher und desto vernunftgemäßer ist er.

Gottsched hat das, was er tat und wollte, nie klar in seinen Ursprüngen erfaßt. Versuchen wir, es uns zu verdeutlichen. Gottsched fühlt sich in einem Leben, das in all seinen Ausdrucksformen

durch die Wucht leeren Zierats erstickt wird. Da treibt es ihn und seine Zeit, die Grundformen alles geschichtlichen Seins zu erfassen und zum Vorbild des einzelnen Ausdrucks, des Einzelseins überhaupt zu machen. Über die Art einer Vernunft, die solche Grundformen greifen kann, hat man damals nichts Zureichendes zu sagen gewußt. In dem Worte Vernunft werden vielmehr alle Weisen des geistigen Fassens eingeschlossen und dabei irgendwie von der Vernunft als reiner Urteilskraft überwölbt. Indem ich mich so vorsichtig ausdrücke, gebe ich mittelbar den Grund an, warum ich mich nicht kurzerhand mit dem Schlagworte „Rationalismus" für Gottscheds Haltung zufrieden gebe. In der Vernunft des deutschen „Rationalismus" sind auch alle geistigen Kräfte, die man durch das Schlagwort „Irrationalismus" zu treffen sucht, versteckt mitgesetzt, sie sind bloß durch die Vernunft, soweit sie Urteilskraft ist, gebunden und verdeutet, und zwar beim einzelnen je nach seiner Sonderart und seiner Sonderzeit in ganz verschiedenem Ausmaße. Bewußt widerspruchsvoll ausgedrückt: der deutsche Rationalismus des 18. Jahrhunderts liegt bei aller Vorherrschaft der rationalen Vernunft noch vor der Scheidung der rationalen und irrationalen Vernunft. Der „Rationalist" des 18. Jahrhunderts hat nicht bloß Verstand, sondern auch Geist, das Wort Geist im Sinne des späten 18. Jahrhunderts genommen. Nur bestimmt der Verstand die Richtung, ist irgendwie das höher geordnete Vermögen.

Gottsched hat denn auch niemals gesagt, daß man mit dem „Verstand" dichten könne. Die „Vernünftige Tadlerin" Phyllis sagt einmal von der Poesie: „Es gehört dazu eine mehr als gemeine Geschicklichkeit, ein sonderbares Naturell, ein richtiger, durchdringender, gründlicher und allgemeiner Verstand; eine fruchtbare, lebhafte und lautere Einbildungskraft. Diese hohe Gabe wird weder durch die Kunst, noch durch das Studiren zu wege gebracht. Sie ist schlechterdings ein Geschenck des Himmels, und zeiget einen großen Geist an." Trotz solcher Formel bleibt allerdings Gottsched stets im Alltagsraum, trotz dieser Formel will sich ihm die poetische Welt nicht öffnen. Die dichterische Einbildungskraft wird nicht in ihrer Eigenart begriffen. Die Vernunft als „Beurteilungskraft" soll den großen Gegenstand der Dichtung geben, die Einbildungskraft gilt als ein niederes Vermögen. Die „bloße Einbildungskraft" ist hier immer etwas Ausschweifendes

und Blindes, das von der Vernunft als „Beurteilungskraft" gelenkt und gezügelt werden muß. Der Geist als dichterische Kraft ist gleichsam in der Vernunft als Urteilskraft eingeschmolzen und damit seiner reinen Wirkung beraubt.

Was die dichterische Welt von der Alltagswelt scheidet, das wird man nicht von den „Vernünftigen Tadlerinnen" erfahren. Auf Lyrik verstehen sie sich nicht, obwohl der Schlesier Johann Christian Günther ihr Lieblingsdichter ist. Aber sie wollen ja auch etwas anderes. Sie wollen an aller Welt schlechthin, an der dichterischen und an der alltäglichen Welt, alles Umständliche, Verworrene, Ungeordnete, Aufgeblasene — alles Bedeutungsleere ausmerzen. Sie wollen allen Lebensäußerungen und allen Lebensweisen die sachlichste Form geben, sie also ihrer reinen Urform annähern. Sie wollen in der Sprache der Zeit sich nach der „Natur der Dinge" richten. Sie sind gegen das Barocke in jeder Form, weil sie in barocker Aufbauschung nicht eine sinnvolle Gebärde, sondern lediglich eine künstliche Mache, einen bedeutungsleeren Zierat sehen, weil sie, wenn man etwa einem Sprachgebrauch Goethes folgt, das Barocke als Manier, nicht als Stil nehmen.

Wir können den „Tadlerinnen" recht geben, wenn sie auf das Barocke hinweisen, das sie im Weltleben umgab. Das 17. Jahrhundert hat versucht, sich durch große Gebärde in eine Welt von Kraft und Leidenschaft hineinzusteigern. Das Pathos der Gegenreformation ist nicht bloß in der Kunst da, es ist auch im Leben und grade im Hofleben deutlich spürbar. Und es war wahrlich kein Nichts um Nichts. Man hat in diesem Pathos wieder Sinn für Form und Größe erzeugt. Und Gottsched hat diesen Sinn nicht eingebüßt, er hat sich durchaus als Nachfolger des beruhigteren 17. Jahrhunderts, vor allem als Nachfolger Opitzens gefühlt. Aber das ganze bombastische Getriebe grade des späteren 17. Jahrhunderts war doch nur künstlicher Glanz geblieben: Machtgebärde ohne wirkliche Macht, Bauschung ohne heftigen Wind, große Worte aus kalter Erregung, Lockenfülle durch fremdes Haar. Das Barocke war wirklich nur da ganz echt, wo in ihm die echteste Gegenreformation trieb. So werden denn die Kräfte stark, die da glauben, durch bloßen Abbau unechter Zierstücke einen Ausdruck mit einer naturhaften Regung zu verbinden. Nach einer Anekdote hat der junge Friedrich Wilhelm I. von Preußen seine Perücke ins

Feuer geworfen und die Hofleute dadurch zum Gleichen gezwungen. Wenn man nun auch nicht das natürliche Haar und die natürliche Glatze bejahte, sondern sich einen Zopf ansteckte, man trug immerhin nur einen Zopf, keine stäubende Lockenperücke. Diese Versachlichung und Vernüchterung, das ist der junge Gottsched. Und so mag man es denn nicht als Zufall nehmen, daß diese gegenbarocke biedermännische Seinsart besonders heftig von einem Preußen gefordert worden ist. (Daß Gottsched selbst stets, also auch im Alter, mithin im hohen 18. Jahrhundert eine Perücke getragen hat, liegt auf einem anderen Felde. Wenn wir hier von Gottsched sprechen, sind wir nur auf den Gehalt seines Werkes gerichtet. Der Alltagsmensch bleibt außerhalb unseres Blickfeldes.)

Ein lockeres Bündel von Beispielen verdeutliche schnell, was denn eigentlich alles die „Tadlerinnen" zu vernatürlichen, also zu versachlichen strebten.

Da wird immer wieder gegen jede Art des Aberglaubens angegangen. Man horcht in eine Zeit hinein, in der der Aberglaube noch wirklich geglaubt wird und nicht ein romantisches Spiel ist. — Da gilt als kindisch, den Tod als Gerippe zu sehen: „ein jeder trägt seinen eigenen Todt mit sich herum". — Da wird zur Naturbetrachtung angeleitet, und es erklingt für die Städter ein: „Gebt acht auf den Himmel!" — Da wird von Kindererziehung geplaudert: „Zum andern wäre es zu wünschen, daß die Mütter ihre Kinder selbst nähren, nicht aber den unverständigsten Weibern in die Hände liefern möchten." — Da wird das studentische Saufen verurteilt mit einem Hinweis auf den preußischen König, „der selbst vor ein vollkommenes Muster der Mäßigkeit gehalten werden kan". — Da wird das Duellieren abgelehnt, weil es in einem „falschen" Begriff von „Ehre und Reputation" gründe. — Da wird ausschweifende Putzsucht getadelt und gar mit der Zeitschrift der Schweizer Maler die geklöppelte Spitze als eine „unförmliche gothische Tracht", als unvernünftiger, mithin als unnatürlicher Zierat abgetan. — Da wird alles Phantastische, Aventürenhafte und Minnesängerische im Leben und im Roman fortgewiesen. Es ist selbstverständlich, daß dabei der galante Roman der Zeit fällt. Überall wird ein bestimmtes Maß von Lebensnähe erstrebt. — Da wird bei allem Drang nach Ordnung und Regel die Pedanterie erkannt. Der Pedant ist klein-

lich, eingebildet, urteilslos, ungepflegt, schmutzig, er ist das Gegenstück des aufgeklärten Weltmannes. — Da wird für eine deutsche Redekunst eingetreten. Der Schlendrian der Leichenreden wird gegeißelt. Den „Staatsrednern“ werden ihre „Umschweiffe von Titeln und Formalien“ vorgerückt, ihre „schläffrige Erzehlungen in Perioden von anderthalb Seiten“. Als Hoffnung bleibt bloß die große Kanzelrede. — Da wird alles Tändeln, aller unnützer Zeitvertreib als etwas hingestellt, was die Hölle verdient, aber die Arbeit wird gepriesen. Man hat ein „nützliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft“ zu sein. — Da erklingt gegen alle Phrasen der Ruf: „Glückselige Griechen! Glückselige Römer! Die ihr euch nicht durch eine böse Gewohnheit genöthigt sahet, thörichte Umschweiffe zu machen ... Wer will uns eure güldne Freyheit wiedergeben? Wer wird uns eure edle Einfalt wieder herstellen?“

So erscheint denn der „Biedermann“ mit seinen moralischen Blättern als der Ehrliche, Redliche, Gerechte, Billige, als der *ἀνὴρ δίκαιος*, als der *vir honestus*: ein „glückseliger Untertan in dem Reiche des großen Urhebers der ganzen Natur“, „ein zufriedener Bürger in der Stadt Gottes“, von dem sokratischen Grundsatz erfüllt: „Wer seinen Verstand von der Natur des Guten und Bösen mehr und mehr zu unterrichten sucht, der arbeitet auch unvermerkt an der Besserung seines Willens.“ Und dieser „Biedermann“ zeichnet nun das Muster eines biedermännischen Daseins. Er schildert seinen Freund, den „ehrlichen“ Sophroniskus, der auf einem kleinen aber erträglichen Landgut sitzt. Er schildert dessen Ehegattin Euphrosyne, die bloß aus Liebe geheiratet hat. Er schildert deren Mustersöhne Philalethes und Euphrastes. Er schildert deren vollkommenen Lehrmeister, den „redlichen“ Aristides, der um des Griechen Aristides willen diesen Namen führt. Er schildert schließlich die Töchter Sophonisbe und Aretine. Sophroniskus kann mit dem „Biedermann“ sagen: „Ich bin ein Liebhaber des Alten, weil ich nichts älters finde als die gesunde Vernunft, Unschuld und Tugend.“ Und das Streben nach unbedingter Versachlichung zeigt sich vielleicht am deutlichsten an der Art, wie Sophroniskus sein Haus baut: da wird der Ziegel nicht zum Marmor zurecht gestrichen. Es gilt der Satz: „Und ich will nicht, daß man mich und meine Sachen für was anders halten solle, als was ich und sie in der Tat sind.“

In dem Gottsched der moralischen Wochenschriften haben wir den Gottsched, der noch unverbraucht und unbeengt ist. Und da sieht man sofort: Gottsched ist gewißlich kein Dichter, er ist auch kein Gelehrter im strengen Wortsinne. Er ist seiner Natur nach ein Lebensreformer, er ist allenfalls das, was man in einer Wendung der Zeit einen „Lehrer der Weltweisheit" nennt. Die Vernunft als Urteilskraft soll die Welt der Ausdrucksweisen versachlichen und vernüchtern zu Formen, die in ihrer Einfachheit, in ihrer edlen Einfalt unbedingte Gültigkeit haben. Sie soll es tun in aller Sprache, vorab in der Kunstsprache, darüber hinaus aber auch in allen menschlichen Seinsweisen, auch im „gemeinen Wesen", also im öffentlichen Leben und dazu in der Familie. Damit stehen wir an einer Stelle, wo eine Lebensreform anhebt, die heute noch nicht abgeschlossen ist. Alle gegenwärtige Lebensreform, mag sie sich auf sprachliche Stilkunde in der Schule, auf Säuglingspflege, auf Kunstgewerbe oder Hausbau richten, arbeitet nach Grundsätzen, die aus verwandten oder gleichen Antrieben herkommen.

In dem, was Gottsched will, zeigt sich zugleich, was ihm entgeht. So ist im jungen Gottsched auch das Schicksal des alten Gottsched bereits da. Die „natürliche", „vernünftige" Welt Gottscheds hat keinen Hintergrund, sie zeigt keine ewigen Fernen und droht nicht mit dunkeln Tiefen. Anders ausgedrückt: Gottsched kennt keinen Glauben und keine Offenbarung. Zwar würde er diesen Satz bestreiten. Er spricht allerdings von Glaube und Offenbarung. Aber er kennt Glaube und Offenbarung nur in den Verbindungen „Vernunft und Glaube", „Vernunft und Offenbarung". Durch diese Verbindungen macht die Urteilskraft den Glauben und die Offenbarung wirkungslos. Man versteht so hinreichend, daß das eigentlich Schöpferische, also auch das eigentlich Dichterische vom Standort Gottscheds aus unsichtbar bleiben muß.

Wir sind genügend gerüstet, den Gottsched zu beurteilen, der seine richtende Urteilskraft dem „schönen" Schrifttum zugewandt hat. Im Jahre 1730 erschien zum ersten Male das umstrittenste Buch Gottscheds: „Versuch einer Critischen Dichtkunst für die Deutschen; darinnen erstlich die allgemeinen Regeln der Poesie, hernach alle besondere Gattungen der Gedichte, abgehandelt und mit Exempeln erläutert werden, überall aber gezeiget wird: daß das innere Wesen der Poesie in einer Nachahmung der

Natur bestehe." Gottsched will hier nicht in gelehrter Arbeit neue Einsichten gewinnen. Er will einen klassischen Wissensstand festlegen. Er will gleichsam die Kunstübung anerkannter Dichter durch eine Art Grammatik der dichterischen Griffe und Formen in Regeln bringen. Er will eine praktische Kunstlehre geben, für Kunstbeflissene und für Kunstrichter. So enthält denn die „Critische Dichtkunst" viele handwerkliche Vorschriften und viele Musterbeispiele. Sie war so recht ein Lehrbuch für Mitglieder der Deutschen Gesellschaft.

Man darf Gottsched nicht allzu laut vorwerfen, daß er die Eigenart und Bedeutung der dichterischen Welt nicht sicher erfaßt habe. Denn wer von den romanischen, englischen und deutschen Kunstrichtern des vorausgehenden Jahrhunderts und der gleichen Zeit hatte das zureichend getan? Gottsched sucht die Grundart einer dichterischen Fabel durch den Satz zu fassen: „Sie sey eine unter gewissen Umständen mögliche, aber nicht wirklich vorgefallene Begebenheit, darunter eine nützliche moralische Wahrheit verborgen liegt. Philosophisch könnte man sagen, sie sey ein Stücke aus einer anderen Welt" (Critische Dichtkunst, 2. Aufl., 1737, IV § 8, S. 143). Das durfte auf weiten Beifall rechnen: eine nicht wirkliche aber mögliche Begebenheit, in der sich eine Lebenswahrheit darstelle. Uns mutet recht fremd an, wie Gottsched hier ein künstlerisches Ganzes in seine Bestandteile zerlegt und als eine Summe begreift. Doch verbessert man Gottsched nicht dadurch, daß man, wie es oft geschehen, spottend die „moralische Wahrheit" wegstreicht. Denn in Gottscheds Formel, die eine Zeitformel ist, wird roh ergriffen, daß echte Dichtung eine Welt schafft, die in das Leben hineinzuwirken hat, daß die Kunst niemals für die Kunst, sondern für das Leben da ist. Gottsched sah bloß nicht, daß echte Dichtung neues Leben erzeugt und zwar lediglich durch eine gestaltete Welt, also vor und jenseits aller Philosophie und aller Moralerkenntnis. Er schritt im alten Trott, wenn ihm so war, als ob der Dichter zunächst anerkannte Moralsätze aufnehme und dann sie sinnfälliger und nachdrücklicher sage als der Sittenlehrer. Die Schweizer Bodmer und Breitinger, die sehr weit mit Gottsched zusammengingen und erst etwa seit 1740 in offnem Kampf mit ihm zusammenstießen, hatten mehr Witterung, wenn sie das Geheimnis der dichterischen Fabel und Sprechweise in das Wunderbare und Neuartige setzten. So wenig diese Bestimmung in die

Tiefe des eigentlich Dichterischen griff, sie war immerhin so ausdeutbar, daß die dichterische Welt als schöpferisches Ganzes in ihr gerechtfertigt werden konnte.

Es war Gottscheds Schwäche und Stärke zu gleicher Zeit, daß er rechthaberisch eine Formenlehre der Dichtung festzustellen suchte. Gewiß, an Stelle geschichtlicher Naturformen setzte er meßbare soldatisch starre Vereinfachungen. Bedenken wir aber dabei eins: so etwas wie eine deutsche Form des 18. Jahrhunderts aus den vorhandenen Formen zu gewinnen, war gar nicht möglich. Man lebte nun einmal in seinen Äußerungen damals gar nicht selbständig, sondern dauernd aus zweiter Hand. Eine Änderung dieses Zustandes war von Gottsched nicht zu verlangen. Aber seine starren Regeln erzogen wenigstens zum Ernst, zur Verantwortung, zur Haltung, zur Besinnung. Insoweit gaben sie eine Richtung an, die jeder, so selbständig er vorging, einhalten mußte, wenn er wirklich bauen wollte. Das gilt besonders für Gottscheds Bemühungen um das Theater, die etwa mit dem Jahre 1727 einsetzten. Für den Eigenwert des Mimischen und das Eigenleben des Theaters hatte er allerdings keinen Sinn. Und das große Drama kann man nicht auf kaltem Wege herstellen. Aber daß das Theater des Schauspielers der Sprechort des Dichters sein müsse, das ist doch eigentlich zuerst von ihm in eine behelfsmäßige Wirklichkeit übergeführt worden. Die von Gottsched zusammengestellte Tragödie „Cato" ist keine Dichtung. Und doch zieht von ihr ein Weg zu Lessings „Emilia Galotti" und damit zu Goethes „Iphigenie" und überhaupt zu allen Versuchen, ein deutsches Schauspiel durch eine schlechthin gültige dramatische Grundform zu gewinnen.

Der Lebensreformer Gottsched war als Kunstrichter von Anbeginn an auch Sprachrichter. Wer die glücklichste Form dieses Richtertums beobachten will, der greife zu den „Beyträgen zur Critischen Historie der Deutschen Sprache und Beredsamkeit", die Gottsched von 1732—44 erscheinen ließ und die die Deutsche Gesellschaft in der Zeit, da Gottsched ihr angehörte, als ihr Organ betrachten konnte. Das Beste und Dauerndste, was Gottsched als Sprachrichter geleistet hat, ist die Erziehung zu einer knappen, leicht fließenden, klaren, nachdrücklichen Prosarede. Darin erweist er sich als ein echter Nachfolger des Philosophen Christian Wolff, daß er eine Sprache fordert, die in der fortlaufenden Rede die Ge-

danken nach einer deutlich erkennbaren Ordnung sich entfalten läßt. Die Redeeinheiten sollen sich nicht zu langatmigen Perioden zusammenschieben, sie sollen nicht, ohne in sich geschlossen zu sein, aneinanderkleben. Sie sollen von fremder, etwa romanischer Wortfolge frei bleiben. Die Richtigkeit der Wortfolge soll mit dem Gehör festgestellt werden.[1] — Alle solche Bestimmungen sind durchaus Zeitgeist, nicht Gottscheds eigenster Fund. Aber dieser Zeitgeist brauchte Gottsched als Lehrer, um in Allgemeinheiten zu dringen. Gottsched will zur Redekunst erziehen. So hat denn Sprache von Gottscheds Art grade durch die gepflegte Kanzelrede weit gewirkt.[2])

Erst im Jahre 1748 erschien Gottscheds Grammatik: „Grundlegung einer Deutschen Sprachkunst, nach den Mustern der besten Schriftsteller des vorigen und jetzigen Jahrhunderts abgefasset."[3]) Wie fast alle Arbeiten Gottscheds taugt sie als strenge Gelehrtenarbeit wenig. Andere haben tiefgründiger, ringender und eigenartiger über Sprache geschrieben. Aber Gottscheds Sprachkunst ist das erste wirkliche Lehrbuch der deutschen Laut- und Formenlehre, das auch dem Nichtgelehrten dienen kann. Hier hat Gottsched gleichsam für die Nation die Einheit deutscher Kultur als eine Einheit deutscher Sprachformen gesetzt und diese Sprachformen für seine Zeit zu bestimmen gesucht. Deutsch als eine Einheit der sprachlichen Ausdrucksformen ist für größere Allgemeinheiten erst von da an recht greifbar. Die Sprachkunst hat denn auch besonders anregend auf das Süddeutschland gewirkt, das sprachlich noch vom Norden abgespalten war, also vor allem auf das bayrisch-österreichische Süddeutschland. Die Sprachkunst ist auch ein Lehrbuch des Auslandes geworden. Noch bei Gottscheds Tagen wurde sie in das Russische und Französische übersetzt, später auch ins Holländische, Ungarische und in das internationale Humanistenlatein.

---

[1]) Vergleiche: Critische Dichtkunst, IX. Hauptstücke: „Von poetischen Perioden und ihren Zierrathen" (2. Aufl., 1737, S. 267 ff.).

[2]) Man vergleiche vor allem den „Grundriß zu einer vernunfftmäßigen Redekunst, mehrenteils nach Anleitung der alten Griechen und Römer entworfen . . ." vom Jahre 1729 und dessen 2. Aufl. die „Ausführliche Redekunst, nach Anleitung der alten Griechen und Römer wie auch der neuern Ausländer . . ." vom Jahre 1739.

[3]) Über Gottsched als Grammatiker vergleiche: M. H. Jellinek, a. a. O., 1. Halbbd. (1913), § 137—142.

Wir sind weit genug in Gottscheds Welt herumgewandert, wir brechen drum diese Wanderung ab. Aber bevor wir Gottsched verlassen, müssen wir einen Augenblick zurücksehen.

Gottsched war kein Mann der reinen Wissenschaft. Gottsched war kein wirklicher Dichter. Ihm fehlte sogar jeder Sinn für das streng Lyrische, also für das eigentlich Dichterische. Wir dürfen also Gottsched nicht vom Standort der reinen Wissenschaft oder der reinen Dichtung aus zu betrachten und zu bewerten suchen. Wir müssen einen geeigneteren Standort finden, wenn wir ihn richtig erkennen wollen. In Gottsched war der Drang, das Gesamtleben des Deutschen durch eine Bewußtseinssteigerung in naturhaften Grundformen sich erfüllen zu lassen. Als Mensch seiner Tage richtete er sich in dieser erzieherischen Arbeit vor allem auf die Hochformen der Sprache, also auf Rede und Dichtung. Indem er das tat, setzte er für das allgemeine Bewußtsein das Deutsche als ein Ganzes von gültigen Ausdrucksformen, das heißt: er setzte es als eine Kultur.

In allen Strebungen Gottscheds wirkt eine bestimmte Art der Vaterlandsliebe. Gottsched hat zwar genau so wenig wie der gesamte Althumanismus Sinn für die gewachsene Eigenart geschichtlicher Größen und Seinsweisen. Aber er hat das lebhafte Selbstbewußtsein des Humanismus, er hat es in gesteigerter Form. Er kämpft drum dafür, daß der Deutsche mit seiner Sprache und darüber hinaus mit all seinen Ausdrucksweisen dasselbe kann wie der Römer und der Franzose, daß er Teil hat an den gültigen Formen des Daseins. Um das Deutsche als Einheit einer gültigen Formensprache neben die Sprachwelten anderer Nationen zu rücken, dazu will er Deutsche Gesellschaften, dazu will er zunächst eine einzige Deutsche Gesellschaft. Und sein Schrifttum ist eben das, was er unter der Betätigung dieser Deutschen Gesellschaft versteht. Man weiß, wie sehr ihm daran lag, seiner Leipziger Deutschen Gesellschaft die staatliche Anerkennung zu erwerben. Das war ein unnützes Unterfangen. Denn die Deutsche Gesellschaft wäre dadurch nicht zu einer öffentlichen Macht geworden. Gehörte sie doch obendrein zu einem Einzelstaat, der damals gar nicht die Einheit des Ganzen in seiner Ordnung vorwegnehmen konnte. Man darf trotzdem solche Bemühungen Gottscheds nicht als Kennzeichen seines persönlichen Ehrgeizes abtun wollen. In uns Men-

schen ist das Sachliche und Persönliche merkwürdig gemischt, oft nicht zum Schaden der Sache. Und die Sache, der sich Gottsched gegeben hatte, forderte von dem, der sie vertrat, daß er weite Wirkung habe.

Damit sind wir zur Deutschen Gesellschaft zurückgekehrt. Zwar glaubten wir immer bei ihr zu sein. Denn wir haben ja Gottsched und die Deutsche Gesellschaft gleichgesetzt. Jetzt zum Schluß aber müssen wir etwas genauer prüfen, wie weit Gottsched den Kreis der Leipziger Mitglieder bestimmte. Und da genügt ein Hinweis: Gottsched ist im Jahre 1738 aus der Deutschen Gesellschaft ausgetreten. Den äußeren Anlaß gab, daß ein auswärtiges Mitglied der Deutschen Gesellschaft, der Arzt und Grammatiker Steinbach aus Schlesien gegen eine Beurteilung seines Landsmannes Günther gesprochen hatte, die in den „Critischen Beyträgen" erschienen war. Steinbach hat natürlich gewußt, daß dieser kritische Aufsatz von Gottsched kam. Er fühlte sich längst bedrückt und gereizt durch eine Kritik, die ihr Urteil im Blick auf schlechthin gültige Ordnungen zu bilden wähnte. So tobte er unter einem angenommenen Namen los, als ob er die Ehre seiner Heimat gegen einen unsachlichen Angriff verteidigen müßte.[1]) Der damalige Präsident der Deutschen Gesellschaft, der Abt Mosheim aus Helmstedt, hat sofort gesagt, dieser Angriff könne nicht die letzte Ursache für Gottscheds Entschließung sein: „Allem Ansehen nach bleibt die rechte Ursache im Herzen zurücke" (vgl. Danzel, a. a. O. S. 103). Diese Ursache wird sichtbar, sobald man Gottsched von den übrigen Mitgliedern der Gesellschaft trennt. Da zeigt sich: die Deutsche Gesellschaft war trotz Gottsched in ihrem inneren Leben offenbar die alte Deutschübende Gesellschaft geblieben, in ihr war noch viel 17. Jahrhundert. Sie führte ihren Namen nach der französischen Akademie. Aber sie war für Gottscheds Auffassung keine Deutsche Gesellschaft geworden. So werden ihre Mitglieder erst allmählich gemerkt haben, daß sie von der großen Welt abgeschnitten wurden, als Gottsched sie verließ.[2])

[1]) In dem kleinen Buch: Johann Christian Günthers, des berühmten Schlesischen Dichters, Leben und Schrifften [von Carl Ehrenfried Siebrand], 1738.

[2]) Man darf Steinbachs Vorstoß nicht mit dem Wirken der Schweizer Bodmer und Breitinger zusammensehn. Aus Steinbach spricht die Vergangenheit, nicht die Zukunft. Er verdeckte zudem eine persönliche Verärgerung, als er sich zum Beschützer Günthers aufwarf.

Als die Deutsche Gesellschaft im Jahre 1762 ihre Satzungen erneuerte, da schritt sie nicht über den altgewordenen Gottsched weg zu einem irgendwie gegenwärtigeren Ziel. Sie zeigte vielmehr, daß sie allenfalls etwa die Höhe der Gottschedischen Anschauungen erreicht hatte. Und so hat sie das 18. Jahrhundert in das 19. Jahrhundert hinübergenommen.

Indessen begann in Deutschland etwas zu wirken, was noch heute nicht das Leben durchgestaltet hat, vielmehr noch im Drängen ist. Man hat dieses Neue, das in seiner Einbruchszeit durch die Zeitbegriffe Sturm und Drang, Klassik und Romantik nur von außen berührt wird, als „deutsche Bewegung" zu bezeichnen gesucht. Diese „deutsche Bewegung" ist nicht Folge eines einmaligen Ausbruchs, sie setzt vielmehr immer wieder von neuem in verschiedener Stärke und in verschiedener Richtung ein. Seien wir so kühn, diese Bewegung in einen Satz zu fassen. Im späten Mittelalter und vor allem in dem zu diesem Mittelalter gehörigen Humanismus und schließlich in der aus diesem Humanismus geborenen Aufklärung erhebt sich das allgemein menschliche Einzelbewußtsein zu immer steigender Wachheit; in der „deutschen Bewegung" dagegen leuchtet zum ersten Male ganz rein das Eigenartsbewußtsein auf. Dieses Eigenartsbewußtsein bestimmt nicht sofort alle Bereiche des Lebens. Es beginnt mit dem Eigenartsbewußtsein des einzelnen, also mit dem Sinn für Persönlichkeit. Es schwingt weiter mit dem Eigenartsbewußtsein des Volkes als der Gemeinschaft, die den eigengeprägten einzelnen erst zum vollsten Leben führt. Zugleich ist der Sinn für die Eigenart der Zeiten eine Lebensmacht geworden, das heißt: das echt geschichtliche Bewußtsein setzt ein. Der Sinn für die Eigenart des Raumes bleibt zunächst im Halbschlaf und fängt erst in der jüngsten Gegenwart an, zu stärkerer Wirkung zu erwachen. Schon daraus erkennt man, daß die Bewegung noch nicht ihre größte Mächtigkeit erreicht hat.

Damit stehen wir wieder vor der Deutschen Gesellschaft. Im Jahre 1827 ist die Leipziger Deutsche Gesellschaft, die ehedem durch ein im edelsten Sinne aufklärerisches Selbstbewußtsein die Sprache einer Gegenwart bestimmen wollte, hineingegangen in einen Verein „für Erforschung und Bewahrung vaterländischer Altertümer". Aus dieser Verschmelzung entstand die „Deutsche Gesellschaft zur Erforschung vaterländischer Sprache und Alter-

tümer". Das bedeutet eine entscheidende Wandlung. Zwar sah auch Gottsched gern in die Vergangenheit. Aber die Beobachtung der „Altertümer" war ihm nie Selbstzweck gewesen. Er wollte aus dem Vergangenen Ansprüche der Gegenwart stützen. Die neue Deutsche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, hinter der die Tage der Empfindsamkeit und der Romantik lagen, arbeitete mit einem wärmeren Herzen als die pathetischen Männer der Gottschedzeit. Ihre Mitglieder konnten in den Sitzungen ihre Vaterlandsliebe und ihr Heimatgefühl stärken. Aber soweit man Deutsche Gesellschaft war, untersuchte man die Vergangenheit als etwas, das seine Würde hat, weil es vaterländische Vergangenheit ist. An die Formensprache der Gegenwart oder gar der Zukunft stellte man keine lauten Fragen. Die alte Deutsche Gesellschaft hatte sich zudem nur mit der Formensprache des redenden Geistes beschäftigt. Und da war, so schien es wenigstens, vorerst durch „Klassik" und „Romantik" alles Entscheidende getan.

Die „deutschübende" Gesellschaft war zu einer Vereinigung geworden, in der man sich durch geschichtliches Wissen belehrt und anregt. Trennen wir uns mit dieser Feststellung von der Deutschen Gesellschaft und kehren wir nochmals zu Gottsched zurück. Im jungen Gottsched sprach sich eine Gegenwart aus. Er war so wenig selbstschöpferisch, daß er über seine eigentlichste Zeit hinaus keinen Einfluß hatte. Trotzdem stehen wir ihm freundlicher gegenüber als die ihm folgende Generation, der seine Gedanken selbstverständlich und damit überflüssig geworden waren. Wir tun es, weil die Art Selbstzufriedenheit, die auf der Oberfläche des 19. Jahrhunderts lagerte, langsam eintrocknet: wir achten den Reformer Gottsched, denn wir glauben nicht mehr, am Ziel zu sein. So wächst denn auch wieder der Drang, Formen zu gewinnen, die eine „innere Empfindung", in der ein helles Bewußtsein leuchtet, als natürliche Formen erfaßt. Gleichwohl würden wir uns täuschen, wenn wir wähnten, daß wir damit wieder näher an Gottscheds Zeit heranrückten. Denn wenn dieser Drang zeitecht sein will, dann muß er heute von einem Eigenartsbewußtsein getragen werden, das die geschichtlich naturhaften Gegebenheiten Zeit, Raum und Volk beachtet.

LITERATURBERICHTE.

DEUTSCHE GESCHICHTE.

Wilhelm Bauers „Einführung in das Studium der Geschichte", die soeben in 2. Auflage erschienen ist (Tübingen, Mohr, 1928), darf auch bei einem Bericht über deutsche Geschichte an erster Stelle erwähnt werden. Im ganzen ist das Buch das gleiche geblieben wie in der ersten Auflage von 1921, nur der Abschnitt „Geschichte als Gegenstand des Unterrichts in der Schule" ist neu hinzugekommen. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß sich Bauer gegen die politische Auffassung der Geschichte und für die Kulturgeschichte entscheidet. Aber nicht um dieser erfreulichen Tatsache willen, sondern um seines ganzen Inhalts willen sei dieses Buch empfohlen — es ist in jeder Hinsicht straffer gefaßt als Bernheims „Lehrbuch der hist. Methode", und es führt ein gutes Stück weiter in die heute im Vordergrund stehenden Fragen hinein. Daneben soll der soeben erschienene 1. Jahrgang der „Jahresberichte der deutschen Geschichte" erwähnt werden; er gilt dem Jahr 1925. Albert Brackmann und Fritz Hartung haben ihn mit Unterstützung von V. Lœwe herausgegeben. Er ist anders angeordnet als die alten Jahresberichte: der 1. Teil ist eine Art Dahlmann-Waitz für 1925, der 2. Teil enthält „Forschungsberichte", d. h. eine zusammenfassende Würdigung der wichtigsten Literatur. Der 1. Teil bringt 2860 Büchertitel! Neu erscheint eine Abteilung für das Auslanddeutschtum.

Auf die Weltgeschichten der letzten Zeit sei hier nur ganz kurz hingewiesen: Hans Delbrücks Weltgeschichte führt mit ihrem 3. Band (Berlin, Otto Stollberg & Co., 1926) vom 14. Jahrhundert bis zum Tode Friedrichs des Großen. Daß ein Kriegsgeschichtler dieses Werk geschrieben, tritt häufig hervor, aber es ist trotzdem nicht einseitig militärisch-politisch geworden, sondern es entspricht damit lediglich der Anschauung Delbrücks vom historischen Verlauf und von der umspannenden Bedeutung der Kriegsgeschichte. Das Kulturgeschichtliche tritt in diesem Bande vielleicht weniger hervor als sonst, obwohl Delbrück nichts anderes als allgemeine Geschichte geben will. Dagegen ist Alexander Cartellieris „Weltgeschichte als Machtgeschichte 382—911" grundsätzlich rein politisch gehalten. Von Helmolts „Weltgeschichte" ist eine neue, von Alexander Tille besorgte Auflage erschienen (1913 ff.), mit Zusätzen und Verbesserungen, die dem Werke zum Vorteil ge-

reichen. Ludo Moritz Hartmanns „Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung“ (Gotha, Fr. A. Perthes) ist ebenfalls vorwiegend politisch gedacht; sie ist seit 1924 bis auf das 19. Jahrhundert (das Hartmann selber schreiben wollte) und einige Bände für Außereuropa vollendet. Einzelne Bände sind bereits in 2. Auflage erschienen.

In das Gebiet der Weltgeschichte gehört auch Heinrich Wolfs „Weltgeschichte der Lüge“ (Leipzig, Theodor Weicher, 1922). Der Verfasser sieht in der gesamten Weltgeschichte nur „einen gewaltigen Kampf der Nichtarier gegen das Ariertum, wobei die Hauptwaffen der äußeren und inneren Feinde in Schein, Heuchelei und Lüge bestehen“. Sich mit solchen Geistern auseinanderzusetzen, ist eine zwecklose Mühe — man kann den Verfasser lediglich beglückwünschen, daß wenigstens er zu jenen Ariern gehört, die stets nur der Tugend und der Wahrheit dienen. Denn offenbar glaubt der Verfasser selber den Unsinn, den er über die Weltgeschichte niedergeschrieben hat. Stände er an der Stelle des Weltenleiters, so wäre die Geschichte der Menschheit jedenfalls erheblich besser geworden: judenfrei, romfrei, demokratenfrei, und der gesamte „moderne Bildungsschwindel“ wäre uns erspart geblieben. Erstaunlich bleibt, daß sich Leser und Verleger für solche alberne Geschichtsfälschungen finden, in denen es zudem von Einzelschnitzern wimmelt!

„Ein Jahrtausend deutscher Kultur“ suchen H. Reichmann, J. Schneider und W. Hofstätter in drei Bänden zu schildern (Leipzig, Julius Klinkhardt). Und zwar geben sie Quellen aus dem Jahrtausend von 800—1800; im ersten Bande handelt es sich um „die äußeren Formen des Lebens“ (1921), im zweiten um „die innere Stellung zur Kultur“ (1924); der dritte Band, der noch aussteht, soll „die Stellung zur Religion“ behandeln. Der mir vorliegende zweite Band schildert „die Wertung der Familie“, die „Stände untereinander“, den „Wandel in der Rechtsanschauung“, „die Sprache“, das „deutsche Schrifttum“, „die Stellung zur Kunst“, „die Wertung der Geistesbildung“, „Sitte und Brauch“. Sind alle diese Quellen auch für ein größeres Publikum bestimmt, so wird der geistesgeschichtliche Forscher hier doch vielfache Anregung finden — der „Wandel in der Rechtsanschauung“ oder „die Stellung zur Kunst“ berühren Probleme von tiefstem Gehalt, und die Wissenschaft wird an die Notwendigkeit ihrer Erforschung erinnert. Freilich sind diese Quellen für die Zeit vom 16. Jahrhundert an sehr viel zahlreicher als für die frühere Zeit — der Inhalt dieses Buches ist deshalb auch zum größten Teil der Neuzeit zugewandt. Hier sind manche seltene Quellen beigebracht. Der Forscher würde allerdings wünschen, daß die Herkunft der Quellen nicht nur allgemein, sondern etwas genauer mit der Seitenzahl bezeichnet worden wäre. — Mit diesem Buche berührt sich W. Hofstätters Deutschkunde: „Von deut-

scher Art und Kunst", das 1923 in 4. Auflage erschienen ist (Leipzig, B. G. Teubner). In den 20 Aufsätzen verschiedener Verfasser sind alle Kulturgebiete behandelt, und zwar durchweg von ausgezeichneten Kennern (die deutsche Sprache von Behaghel, die Schrift von Brandi, die Musik von Abert, die Kunst von Bock, Siedlung und Bauernhaus von Brenner, Altertümer von Lauffer, die geistige Entwicklung von Pietsch).

Für weitere Kreise bestimmt ist Hugo Reinhofers „Geschichte des deutschen Bauernstandes" (Graz u. Leipzig, Leopold Stocker, 1925). Man spürt zwar, daß der Verfasser die wissenschaftliche Literatur kennt, aber sehr genau hat er sie nirgends benutzt. Das Buch ist anschaulich und anregend geschrieben — bei einer gründlichen Durcharbeitung könnte es brauchbar werden. Aber man braucht nur das Literaturverzeichnis am Schlusse anzusehen, um die Ungenauigkeit der Arbeit zu erkennen: das eine Werk mit Erscheinungsjahr, das andre ohne, der eine Titel richtig, der andere falsch, ja selbst die Verfassernamen sind falsch geschrieben (z. B. Gustav Freitag!).

Zu den großangelegten Versuchen, die Kult urschätzeder Vergangenheit zu heben, gehört des Jenenser Verlegers Eugen Diederichs „Deutsche Volkheit". Hier ist zum Unterschied von „völkischen" Unternehmen eine tiefe, tatkraftvolle Verbundenheit mit der deutschen Vergangenheit der Ausgangspunkt — Eugen Diederichs hat der deutschen Kulturbesinnung schon unschätzbare Dienste geleistet, und er bietet auch mit diesem neuen Unternehmen der Nation einen reichen, ihr zumeist völlig unbekannten Stoff und den Forschern vielfältige Anregung zu geistesgeschichtlicher Arbeit. Ich erwähne einige Titel der kleinen, sehr geschmackvoll ausgestatteten Bände: Nordische Heldensagen, Dänische Heldensagen, Wendische Sagen, Vlämische Märchen, Altgermanisches Frauenleben, Marienlegenden, Landsknechtsschwänke, Alte Bauernschänke, Alte Heilkräuter, Kaiser Friedrich Barbarossa in der Geschichte, das Volksbuch von Barbarossa, Andreas Hofer, Pflanzen im Volksleben usw. Das Ganze bringt Darstellungen aus altem Material, mit alten Abbildungen. Unendlich viel wird dabei lebendig, was sonst der Wiederentdeckung entgangen wäre. Neben diese kleinen Bücher von kaum 100 Seiten stellen sich neuerdings umfangreichere Bände, die den einzelnen deutschen Gegenden gelten: „Stammeskunde deutscher Landschaften", hrsg. von Paul Zaunert. Erschienen ist 1928 die „Friesische Stammeskunde", von Hermann Lübbing bearbeitet. Aus seinen Sagen ist hier das friesische Volk geschildert. Der zweite Band, die „Stammeskunde des Harzlandes", ist von Fr. Sieber bearbeitet; in drei Teilen entsteht vor uns „Die Landschaft und ihre Wesen", „Der Volksglaube", und die Abteilung „Aus der Landesgeschichte" lassen aus der Volksüberlieferung die Geschichte wiedererstehen. Zahl-

reiche gute Abbildungen sind jedem Bande beigegeben. Früher schon sind erschienen „Thüringer Sagen“, „Westfälische Sagen“, „Rheinland-Sagen“ (2 Bände), „Schlesische Sagen“, „Böhmerwaldsagen“, „Deutsche Natursagen“. Weitere Bände für alle deutschen Landschaften sind in Vorbereitung. Man sieht das reichste Material vor sich, in sorgfältiger und geschmackvoller Verarbeitung, lebendigste Geschichte für jedermann, auch für den Gelehrten!

Einen Überblick über die deutsche Geschichte bietet Joh. Haller, „Das altdeutsche Kaisertum“ (Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1926), und zwar des 10.—13. Jahrhunderts, für weitere Kreise geschrieben, aber mit vielen auffallenden und vom Gewohnten abweichenden Urteilen. Karl Hampes „Herrschergestalten des deutschen Mittelalters“ (Leipzig, Quelle & Meyer, 1927) sind ein reinerer Genuß; sie bieten auf sicherster Grundlage der Forschung acht biographische Würdigungen (Theoderich d. Gr., Karl d. Gr., Otto d. Gr., Heinrich IV., Friedrich Barbarossa, Heinrich der Löwe, Rudolf v. Habsburg, Karl IV.), auch sie für weitere Kreise bestimmt, aber eine ganz abgeklärte Leistung, bei der sich die volle Beherrschung des Materials mit einer wirklich schönen Darstellung vereint. — Die italienische Kaiserpolitik des Mittelalters wird von Hampe wie von Haller als unvermeidlich und als nicht fruchtlos beurteilt; gegen sie beide[1]) ist das letzte Buch von Below gerichtet: „Die italienische Kaiserpolitik des deutschen Mittelalters“ (München, Oldenbourg, 1927, Hist. Zeitschr., Beih. 10). Es zeigt alle Vorzüge und Schattenseiten des Verfassers: die Sammlung alles Materials, das jemals, und wäre es in einem Zeitungsaufsatz, über den Gegenstand erschienen ist, die Wiedergabe aller verschiedenen Meinungen in breitem Nebeneinander, die scharfe und oft scharfsinnige Polemik, aber freilich auch das Übermaß der Polemik, das Anmerkungsmäßige des Ganzen und der Mangel an historischem Blick, den Below bei jeder weiterausholenden Darstellung zeigte. Daß sich die Leitsätze dieses Buches behaupten werden, glaube ich nicht — Below war bei jeder seiner letzten Arbeiten so stark von Gegenwartsgedanken und politisch-persönlichen Antipathien geleitet, daß die Sachlichkeit seiner Ausführungen überall beeinträchtigt wurde — wenn gerade er einem Forscher wie Hampe den „Mangel [an?] jeglicher politisch-historischen Auffassung“ vorwarf, so wird sich der Verfolgte wohl zu trösten wissen, wie auch Brandi den Vorwurf des „Kompromißpolitikers“ verschmerzen wird. Man möchte angesichts solcher Vorwürfe fragen, ob sich die so leidenschaftliche Wiederaufnahme des alten Streites um die italienische Kaiserpolitik wohl verlohnt — der Gang der Geschichte verändert sich damit nicht, weder damals

[1]) Hampe kommt hier mit der „Deutschen Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer“ in Frage, die 1928 in 5. Auflage erschienen ist.

noch heute, und aller Zorn wird deshalb vergebens vertan. Es gibt keine andre Möglichkeit, als die Notwendigkeiten der Geschichte zu verstehen, und auf diesem Wege scheinen mir die Gegner Belows erheblich mehr geleistet zu haben. Denn um das Verstehen handelt es sich, nicht um das Kritisieren und Besserwissen. Wenn Below seinen Gegnern z. T. pazifistische Neigungen, Abneigung gegen Machtpolitik usw. zuschiebt, wenn er nicht nur die Reichsfarben Schwarz-Rot-Gold, sondern auch Erzberger und Preuß in diesem Buche seiner Kritik unterwirft, so zeigt sich darin am besten, was er unter dem Schein der Wissenschaft in seine Polemiken hineintrug. Seine Gegner oder besser: die von ihm Angegriffenen werden ihm jetzt gern verzeihen; das schwere Schicksal, das ihm der Weltkrieg auferlegte, wird ihnen manche Handlung seiner letzten Zeiten erklären.

Sehr viel fruchtbarer erscheinen mir Fr. Steinbachs „Studien zur westdeutschen Stammes- und Volksgeschichte" (Jena, G. Fischer, 1926). Aus Dialektforschung, Ortsnamen, Bauernhausformen wird versucht, die deutsche Volksgrenze im Westen zu bestimmen; das Ergebnis ist, daß die Sprachgrenze „nicht ein zufälliges Relikt der Völkerwanderung ist, sondern die klare Grenzlinie zweier großer Kulturzentren darstellt". Nicht die Sprache also war bei dem Werden der deutschen Westgrenze entscheidend, sondern die Gesamtkultur des französischen und des deutschen Volkes. Die beigegebenen Karten erläutern diese Forschungen, die (von Aubin und Frings angeregt) erst in ihren Anfängen stehen, von denen aber noch bedeutsame Ergebnisse zu erwarten sind.

Die rheinische Geschichte hat sich ja überhaupt einer Fülle von neuen Darstellungen und Untersuchungen zu erfreuen. Die von verschiedenen Verfassern geschriebene „Geschichte des Rheinlandes" (2 Bde., Essen, G. D. Bädeker, 1922) bedarf keiner erneuten Empfehlung. Der 1. Band gilt der politischen Geschichte, und zwar behandelt Fr. Koepp die Römerzeit, Wilhelm Levison die Zeit von 450—1250, Walter Platzhoff 1250—1789, Joseph Hansen 1789 bis zur Gegenwart. Der 2. Band hat den Untertitel „Kulturgeschichte"; hier hat H. Aubin Verfassung und Verwaltung des Rheinlandes, Br. Kuske die rheinischen Städte, H. Aubin die Agrargeschichte, Kuske Gewerbe, Handel und Verkehr, Th. Frings die Sprachgeschichte, J. Hashagen das Geistesleben im Wandel der Zeiten, Ed. Renard die bildende Kunst behandelt. Im Grunde ist das alles eine deutsche Geschichte mit besonderer Betonung des Rheinlandes.

Eine Ergänzung dazu ist das Werk von Hermann Aubin, Theodor Frings, Josef Müller „Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden; Geschichte, Sprache, Volkskunde" (Bonn, L. Röhrscheid, 1926) — eine Veröffentlichung des Instituts

für geschichtliche Landeskunde an der Universität Bonn, dem auch die Arbeit von Steinbach entsprungen ist. Was die Kulturgeschichte diesen rheinischen Forschern verdankt, wird einmal grundsätzlich zu würdigen sein; zunächst sei nur gesagt, daß hier Teile der deutschen Kulturentwicklung auf einen exakten Forschungsboden gestellt sind. Aus Geographie, politischer und kirchlicher Geschichte, Sprachgeschichte und Volkskunde sind, unter Beigabe eines reichen, kartographisch fixierten Materials, bedeutsame Ergebnisse für das Wachsen der Kultur gewonnen. Der gleichzeitig erschienene „Geschichtliche Handatlas der Rheinprovinz" von H. Aubin und J. Niessen (Köln, Bachem, 1926) geht ebenfalls vom Institut für geschichtliche Landeskunde aus; er illustriert auf seinen 32 Haupt- und 51 Nebenkarten (alle mit gedrängtem Text und mit Literaturangaben) Besiedlung, Wirtschaft, Verkehr, Politik, Kirche, Gerichtswesen, Stadtentwicklung (in Stadtplänen) usw. der Rheinprovinz von der Urzeit bis zur Industrie und den Eisenbahnen der Gegenwart — ein ausgezeichnetes Vorbild für alle andern deutschen Gebiete! Hermann Aubin hat in der Schrift „Geschichtliche Landeskunde" (4 Vorträge, Bonn, K. Schroeder, 1925) das Grundsätzliche dieser ganzen Arbeit zusammengefaßt. Dabei sei auch auf Helboks „Aufbau einer deutschen Landesgeschichte und einer gesamtdeutschen Siedlungsforschung" hingewiesen (Dresden, Baensch-Stiftung 1925) — den Teilnehmern des Frankfurter Historikertages sind diese wertvollen Ausführungen in bester Erinnerung.

Der rheinischen Geschichte gilt „Das Buch vom Rhein" von Georg Hölscher (Köln, Joursch & Bechstedt, 1926 in 5., verbesserter Auflage). Von seiner Quelle bis zur Mündung ist hier der Rhein geschildert; Geschichte, Natur, Kunst sind mit zahlreichen Abbildungen lebendig gemacht. Auch dieses Buch gilt der Verteidigung des Rheingebiets als eines deutschen Landes; es ist für weiteste Kreise bestimmt, scheint aber gut gearbeitet zu sein und gräbt vielerlei Vergessenes wieder aus. Eine streng wissenschaftliche Verteidigung des Rheins ist „Der Deutsche und das Rheingebiet" mit Aufsätzen von G. Aubin, G. Bachveld, J. Ficker, M. Fleischmann, P. Frankl, H. Hahn, R. Holtzmann, O. Schlüter, F. J. Schneider und K. Voretzsch, lauter Dozenten der Universität Halle, die aus ihren besonderen Forschungsgebieten heraus französischer Propaganda und Geschichtsfälschung entgegentreten (Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1926).

Für die deutsche Frühzeit sei auf E. Nordens „Germanische Urgeschichte in Tacitus Germania" hingewiesen (Leipzig, B. G. Teubner, 1920, zweiter Abdruck 1922). Das Ergebnis ist: Die Germania ist keine primäre Quelle; Tacitus bearbeitet den Stoff, den ihm vor allem die „Germanenkriege" des älteren Plinius boten. Aber Tacitus belebte den Stoff und nahm selbständig Stellung; die Beurteilung

wird bei ihm so sehr das Wesentliche, daß das Material zurücktritt. Von Tacitus aus erstreckt Norden seine Forschungen über die gesamte germanische Urgeschichte, mit Beiträgen zur Ethnographie der europäischen Völker überhaupt, zur Sagengeschichte, zur Entstehung des Namens Germanen usw.[1])

Ludwigs Schmidts „Geschichte der germanischen Frühzeit" (Bonn, Kurt Schroeder, 1925) ist eine Umformung seiner früheren Schriften ins Volkstümliche, wobei jedoch nicht auf Beigabe eines wissenschaftlichen Apparates verzichtet ist; sie führt bis zur Begründung der fränkischen Monarchie durch Chlodovech. Rud. Goettes Kulturgeschichte der Urgermanen (Bonn, Kurt Schroeder, 1920) führt bis zum Regierungsantritt Heinrichs I.; sie darf warm empfohlen werden. Von G. Steinhausens „Germanische Kultur in der Urzeit" ist 1927 die 4. Auflage erschienen (Leipzig, B. G. Teubner, Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 1005); sie ist in mehrerer Beziehung neu bearbeitet, so daß sich ihre Vorzüge noch gesteigert haben.

Da diesem Berichte enge räumliche Grenzen gezogen sind, sei nur noch auf die Literatur hingewiesen, die das 1200jährige Jubiläum der Reichenau hervorgebracht hat. Das eigentliche Jubiläumswerk ist die große, in zwei selbständige Halbbände geteilte „Kultur der Abtei Reichenau", in der eine ganze Legion von Forschern mitgearbeitet hat. Konrad Beyerle ist der Herausgeber des Ganzen. Es ist der Versuch gemacht, das gesamte Leben der Reichenau zu schildern: neben der Geschichte des Klosters in 12 Jahrhunderten ist Verfassung, Grundherrschaft, Münzwesen, Wissenschaft, Kunst, Schule, Bibliothek, Geschichtschreibung, Musik geschildert, und zwar jeweils von den besten Kennern des Gebietes. Brandi schreibt über die Gründung der Reichenau, A. Schulte über den Adel und das Kloster, Paul Lehmann über die Bibliothek, M. Hartig über die Schule, Künstle über die theologischen Leistungen, J. R. Dieterich über die Geschichtschreibung, Pfeilschifter über die Abtei im 18. Jahrhundert, Franz Beyerle über die Grundherrschaft usw. Konrad Beyerle hat nicht nur eine Geschichte der Abtei von 724—1427 und einen Abschnitt über die Marktgründungen der Äbte beigesteuert, sondern am Schluß des Werks eine umfangreiche Untersuchung über das Verbrüderungsbuch gegeben, die über einen Festschrift-Aufsatz weit hinausgeht und eine Fülle von neuen bedeutsamen Erkenntnissen bietet. Das ganze Werk ist glänzend ausgestattet, der alten Abtei würdig.

Einer der Mitarbeiter im Jubiläumswerk, Karl Künstle, hat der „Kunst des Klosters Reichenau im 9. und 10. Jahrhundert"

[1]) Die 1926 bei F. A. Brockhaus in Leipzig erschienene Übersetzung der Germania des Tacitus, bearbeitet von Hans Philipp, sei hier mit erwähnt; ihre Einleitung von mehr als 120 Seiten ist eine gute Erläuterung und Einführung in das gesamte Gebiet.



noch ein besonderes Werk gewidmet (Freiburg i. B., Herder, 1924 in 2. Ausgabe), ferner unter dem Titel „Reichenau, seine berühmtesten Äbte, Lehrer und Theologen“ noch eine kleinere Jubiläumsschrift hinzugefügt (Freiburg i. B., Herder, 1924). Max Ernst „Das Kloster Reichenau und die älteren Siedlungen der Markung Ulm“ (Ulm, Ebner, 1924) hat die Beziehungen des Klosters zu Ulm geschildert.

Zum Schlusse sei noch auf die Kehr-Festschrift hingewiesen, zu der sich unter dem Titel „Papsttum und Kaisertum, Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters“, unter der Führung von Albert Brackmann 36 deutsche und italienische Forscher zusammengetan haben (München, Verlag der Münchner Drucke, 1926). Sie ist überreich an neuen, ergebnisvollen Forschungen und dadurch Paul Kehrs würdig.

Daß von Sigmund Riezlers Geschichte Baierns im Jahre nach seinem Tode der erste Band in vollständig neuer Bearbeitung erschienen ist, sei noch angefügt (Gotha, Fr. A. Perthes, 1927, in 2 Halbbänden). Fast bis zum letzten Tage seines arbeitsreichen Lebens hat Riezler sich an dieser Neubearbeitung bemüht; sie gestaltet den einstigen 1. Band an Umfang und Inhalt vollständig um und bringt zum Ausdruck, was Riezler selber in neuen Erkenntnissen über den ältesten Teil der bairischen Geschichte geschaffen oder bei andern angeregt hat. Es ist ein letztes schönes Denkmal, das sich Riezler gesetzt hat, entstanden aus jener reinen, gewissenhaften Hingabe an die Wissenschaft, die seine besondere Eigenart war.

Leipzig. Walter Goetz.

GESCHICHTE DER BILDUNG UND DES BILDUNGSWESENS.[1])

Eine Zeit übermäßig starker pädagogischer Normenbildung will von Tradition und Vergangenheit auf eigenem Gebiete nicht viel wissen. Das darf nicht verwundern, denn Nichtachtung der Werte von gestern ist stets ein Stück allgemeiner Gedankenflucht in Zeiten vorwärtsdrängender Neuerung. Immer ist in solchen Zeiten die praktische Erziehung rasch zur Umstellung bereit und sorgt bei aller Betonung der Gegenwart ängstlich für die Zukunft. Man buhlt um die Gunst der Jugend und glaubt sie recht für den Dienst des Neuen einzuspannen, wenn man ihr die Fehler der Vergangenheit vorhält oder ganz das „ewig Gestrige" verschweigt. Diese Praxis ist kurzsichtig und hinterhältig, sie läuft sich vielfach tot, wenn der Zögling selbst — den Erziehern entwachsen — die Verstrickung von Alt und Neu überall wahrnimmt und nunmehr von sich aus gerechter scheidet, als ihm bei rezeptivem Verhalten seinerseits zugemutet wurde. Man brauchte nicht besorgt zu sein, das Heer der Fanatiker behält sein gewisses Maß, das durch die jeweilige abwegige Leidenschaft der Erzieher und die unzulängliche Kritik der Zöglinge bestimmt wird. Bedenklicher ist freilich, daß — häufig, nicht allenthalben — die theoretische Pädagogik ängstlich den Leidenschaften nachlaufen und die allein verläßliche Grundlage ihres Eigenbezirkes verlassen zu müssen glaubt. Das Ergebnis ist gegenüber der leichtfertigen Verkennung der Vergangenheit im praktischen Erziehungsgebaren die bewußte Nichtachtung und

---

[1]) Der letzte kurze Bericht erfolgte in Bd. XV, S. 148ff. (Sommer 1922), bald darauf mußte das Archiv sein Erscheinen einstellen; erst im Sommer 1925 konnte wieder ein regelmäßiges Erscheinen garantiert werden. In der Zwischenzeit war es nicht möglich, Rezensionsexemplare von den Verlegern anzunehmen oder anzufordern, aus diesen Gründen kann bis auf wenig Ausnahmen Literatur nur vom Jahre 1925 an besprochen werden. Seit diesem letzten Datum ist aber wie auf allen Gebieten so auch auf dem unseres Berichtes eine so reichliche Literatur erschienen, daß der zur Verfügung stehende Raum nicht ausreicht, alles zu besprechen. Die in „Die Erziehung" (Verlag Quelle & Meyer) und in der „Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts" (Weidmannsche Buchhandlung) demnächst erscheinenden Berichte über Geschichte der Erziehung und erzieherischen Idee bzw. über den wissenschaftlichen Ertrag des Pestalozzijahres sind mit dem vorliegenden als Stücke eines Gesamtberichtes aufzufassen. Wenn in diesen Berichten wichtige Literatur unerwähnt bleibt, so liegt das darin begründet, daß grundsätzlich nur Bücher herangezogen wurden, die von den Verlegern freiwillig oder auf Anforderung geliefert wurden.

Ablehnung der Vergangenheit im allgemeinen, die schroffe Abkehr von früheren Erziehungsgedanken im besonderen. Damit bekennt man aber, daß man vom Wesen der Erziehung keine rechte Vorstellung hat, weil einmal die allgemeine Mißachtung der Vergangenheit sich als eine Verkennung des Kulturganzen, in dem jeder Erziehungsakt eingelagert ist, entpuppt, zum andern die Abkehr von früheren Erziehungsgedanken und -leistungen den erzieherischen Dienst an diesem Kulturganzen eben nicht als wesentlich und formal richtunggebend ansieht und damit in argen Mißkredit bringt. Jede pädagogische Theorie, jedes pädagogische Wirken wird bei bewußter Nichtachtung der Vergangenheit der Kultur und der erziehenden Tätigkeit als eines Teils jedes Kulturstrebens erfolgsarm auf die Dauer, so sehr man sich vielleicht anfänglich über die Errungenschaften vom Geschichtlichen isolierter, unbefangener, kühner Normen täuscht. Wie weit innerhalb der sozialen Tätigkeit des Erziehens die einschlägige Leistung der Vergangenheit beachtet werden muß — die Kulturfrage jeder Pädagogik[1] —, ist abhängig von Forschung und Deutung erziehungsgeschichtlicher Phänomene, also vom Stande geschichtswissenschaftlicher Arbeit auf diesem Gebiete. Die Leistung der geschichtlichen Pädagogik steht noch nicht auf der Höhe, wie man bei ihrer Wichtigkeit erwarten müßte. Sorglos in der Tatsachenbereinigung, wertvoll in der Besinnung, aber dies oft auf unzureichender Grundlage ist sie meist von Fachphilosophen vorgenommen werden. Oft reichhaltig in den Fakten, aber ohne jede tiefere Deutung und mitunter ohne jedes plastische Geschick in der Darstellung wird weiter von der Seite des Schulmannes eine Fülle von Arbeiten geliefert, die von höherer Warte gesehen nur Stoffsammlungen sind. Ferner hat sich durch Jahrzehnte hindurch ein kaum überprüfter Lehrbuchstoff fortgeschleppt, der von Examen zu Examen ohne Bedenken weitergegeben wird und unbesehen die Grundlage für weitere Arbeiten bietet.[2]

Auf dem Gebiet der Geschichte der Theorie der Bildung und des Bildungsideals — um die Einteilung des vorigen Berichts beizubehalten — ist naturgemäß infolge der Gegenwartsbedeutung aller dieser Fragen in der Berichtszeit eine Häufung von Literatur eingetreten. Aber hier zeigt es sich eben genau, daß ruhige wissenschaftliche Arbeit nicht vorherrscht, denn allent-

[1]) Vgl. die streng systematische Untersuchung von H. Johannsen, Kulturbegriff und Erziehungswissenschaft, Leipzig und Berlin (B. G. Teubner) 1925.

[2]) Vgl. das auf Formeln abgezogene Lehrbuch von O. Vogelhuber, Geschichte der neueren Pädagogik in Leitlinien, Nürnberg (Friedr. Kornsche Buchh.) 1926, das, obwohl sehr reichhaltig, geradezu grausam mit den Klassikern der Pädagogik umgeht, dazu eben manchen Fehler früherer Lehrbücher kolportiert.

halben legt man Wert auf Darstellungen über bedeutende Erzieher, meist durch Erinnerungstage angeregt, die kritische Quellenedition und -forschung wurde nur an Pestalozzi mit der neuen wissenschaftlichen Gesamtausgabe vorgenommen.[1]) Mit Freude muß begrüßt werden, daß darüber hinaus in Reclams Universalbibliothek zum erstenmal Fr. W. A. Fröbels Hauptwerk, „Die Menschenerziehung", erschienen ist und zwar in einer von H. Zimmermann sorgfältig zugerüsteten Ausgabe, die der Herausgeber mit einer viele ungeklärte Probleme zwar nicht lösenden, so doch andeutenden Einleitung und mit Anmerkungen versehen hat, daß auch der Gelehrte Anreiz und Aufklärung in bestimmtem Maße empfängt[2]), wenn er auch zu vielem kritisch Stellung zu nehmen hat. — Quellencharakter tragen noch die Lebenserinnerungen des lange Zeit in Altenburg und Elberfeld tätigen Schulmannes Christian Ufer.[3])

Was die Darstellungen[4]) anlangt, so ist zu sagen, daß die wissenschaftliche Forschung und Kritik in der Tat ringt, die Behandlung unseres Stoffes geistesgeschichtlich zu vertiefen, wenigstens ist in den für dieses Bestreben immerhin maßgebenden Dissertationen zu verspüren, daß gegenüber früher die methodischen Anforderungen an eine Monographie — mögen sie aus Münster, München, Berlin und anderswoher stammen, ganz gleich — bedeutend gewachsen sind.

In einen bisher wenig bekannten Sachverhalt leuchtet die Arbeit von J. Seidlmayer über Johannes Chrysostomos[5]) hinein. Nicht nur, daß hier eine treffliche Würdigung biographischer und ergographischer Art geboten wird, wir hören noch kurz, aber doch hinreichend Ausführungen über die Lage der Rhetorik und Philosophie der Väterzeit, erfahren auch andere Nebenumstände, aus denen die Schrift „*περὶ κενοδοξίας*" hervorgegangen ist. Die genaue Analyse dieser Schrift ergibt, daß neben der Bibel vor

---

[1]) Vgl. darüber den Bericht in der „Zeitschrift für Gesch. der Erziehung u. des Unterrichts".

[2]) Fröbel, Fr. W. A., Die Menschenerziehung, die Erziehungs-, Unterrichts- und Lehrkunst angestrebt i. d. allgem. dtsch. Erziehungsanstalt zu Keilhau; dargestellt von d. Stifter, Begründer u. Vorsteher derselben. Hrsg. u. eingel. von Hans Zimmermann, Leipzig (Recl. UB. Nr. 6685—89) 1926. — Der Herausgeber bedauert, wie auch jeder, der bibliophil veranlagt ist, daß er dem Buche nicht das Gewand der Urausgabe geben konnte; es sei darauf aufmerksam gemacht, daß der alte symbolische Schmuck des Bucheinbandes als Vorsatzblatt in dem Buch von H. Hecker u. M. Muchow, Friedrich Fröbel u. Maria Montessori, Leipzig (Quelle & Meyer) 1927, wiedergegeben ist.

[3]) Ufer, Chr., Im Wandel der Zeit 1856—1891. Lebenserinnerungen eines Schulmannes, Altenburg i. Th. (O. Bonde) 1926.

[4]) Die stark gegenwartsbetonten Studien werden in der Zeitschrift „Die Erziehung" besprochen.

[5]) Seidlmayer, J., Die Pädagogik des Johannes Chrysostomos, Münster i. W. (Münsterverlag) 1926.

allem Platon Quelle der Gedanken war. Ein Vergleich mit Augustin und Hieronymus macht die Weiterwirkung der Gedanken des Chrysostomos, die sich in immer wieder neuen volkstümlichen, nicht gelehrten Ausgaben der Schrift erkennen läßt, verständlich: Chrysostomos war in höherem Maße Erzieher als sie. —

Der Gedenktag für A. H. Francke hat nicht in dem Maße eine Beschäftigung mit dem Pädagogen des Pietismus heraufbeschworen, wie das etwa für Pestalozzi festzustellen ist, ja eine Überschau ergibt, daß Francke beinahe eine interne Hallenser Angelegenheit geworden ist.[1]) Die beste Darstellung hat noch Eger in seiner Universitätsrede gegeben, ohne aber neue Gesichtspunkte der Betrachtung gefunden zu haben; A. Nebes Gedächtnisrede ist auf ein anderes, einer engen Feier entsprechendes Niveau gestimmt. Zum Gedächtnistage hat K. Weiske in neuen Forschungen an Briefen und deren Interpretation immerhin dargetan, daß für Francke und vor allem für seine Wirkung über Halle hinaus auf dem Gebiet der „Information" und Seelsorge noch nicht alles herausgeholt ist. Mancher anderwärts auftretende pietistische Zug im Erziehungswesen könnte sich noch auf Grund persönlicher Verbindung mit Halle aufklären lassen. Die guten Ergebnisse der Arbeit von A. Krebs über die Verbindung Franckes mit Friedrich Wilhelm I., werden sicher wenig beachtet bleiben, da sie in einem viele äußerliche Fehler aufweisenden, vollkommen unplastischen und dispositionslosen Gebilde eingelagert sind. War es wirklich unüberwindlich schwer, das Archiv der Stiftungen zu benutzen?

Von germanistischer Seite ist für das ausgehende 18. Jahrhundert eine umsichtige Monographie über J. G. Schummel[2]) geliefert worden. Schummels reiche, von England beeinflußte literarische Tätigkeit auf dem Gebiet des Erziehungsromans (am meisten bekannt sind „Spitzbart" und „Fritzchens Reise nach Dessau") wird genau literarisch verfolgt und in die Zeit eingegliedert, wobei natürlich auch der biographische Ertrag groß ist. Eine kleine Ergänzung, die auf einen Fundsplitter zurückgeht, sei erlaubt. In der Bibliographie der Schriften (S. 132) und ebenso bei der sachlichen Erwähnung im Text (S. 120) fehlen die sehr charakteristischen Zeitschriftenaufsätze in „Berlinsches Magazin der

---

[1]) Der gute Kenner Franckeschen Geistes, Karl Weiske, hat einige kleine Schriften herausgebracht: August Hermann Franckes Pädagogik. Ihr Einfluß auf seine Informatoren, aus Briefen derselben dargestellt; A. H. Francke als Philologe; A. H. Francke, der Deutschen Seelsorger; Halle (Buchh. d. Waisenhauses) 1927; ferner sind erschienen: Nebe, A., Gedächtnisrede auf A. H. Francke, Halle (ebenda) 1927; Eger, K., A. H. Francke, Halle (Niemeyer) 1927. Schon vorher: Krebs, A., A. H. Francke u. Friedr. Wilhelm I., Langensalza (H. Beyer u. Söhne) 1925.

[2]) Weigand, G., J. G. Schummel. Leben und Schaffen eines Schriftstellers und Reformpädagogen. Ein Beitrag zur Geschichte der pädagogischen Literatur der Aufklärungszeit, Frankfurt a. M.(Diesterweg) 1925.

Wissenschaften und Künste, 3. Stück" (1782; 1783 aber erst erschienen): „Schlimme, mitunter gar schwarze Seite Heinrichs des Vierten vom Prof. Schummel in Liegnitz" und 4. Stück (1783): „Entschuldigung (nicht Rechtfertigung) der schlimmen Seiten der Fürsten vom Prof. Schummel in Lignitz". Die Aufsätze haben um deswillen einige Bedeutung, weil sie just zur selben Zeit, als Schummel „Lienhard und Gertrud" las (S. 81), von Pestalozzi exzerpiert wurden. Sollte dies zufällig sein? — Über die von Schummel mit literarischem Ruhm bedeckten Philanthropisten liegt nur eine Arbeit vor, die sich mit der ästhetischen Erziehung (allerdings nur) bei den deutschen Anhängern dieser Richtung befaßt.[1]) Durch eine für die Geschichte der Ästhetik wichtige allgemeine Einleitung sind die Untersuchungen über die Geschmacksbildung bei Basedow, Trapp, Salzmann und Campe von besonderer Bedeutung, wobei der Ertrag für die Literaturgeschichte auch nicht gering ist, weil in der Hauptsache die ästhetischen Bestrebungen und Gedanken der Philanthropisten gegen Gottscheds Ansichten abgesetzt werden.

Immer und überall ist das Interesse rege für Rousseau, dessen Erziehungsgedanken stets wieder von anderer Seite aus betrachtet werden. H. Boschann[2]) glaubt das Prinzip für Rousseaus Pädagogik in der Spontaneitätsidee zu sehen, indem er die früher betonten Prinzipien der Negativität, der Naturgemäßheit, der Aktivität als schief verwirft. Nun ist der Standpunkt des Verfassers absolut nicht neu, aber mir scheint auch ein wichtiger methodischer Fehler in der Untersuchung vorzuliegen. Mit scharfer Dialektik über die Stufen Thesis, Antithesis, Synthesis wird der Begriff der Spontaneität in des Verfassers Färbung aufgebaut und dann mit Rousseau belegt. Es muß betont werden, daß auf diese Weise Rousseaus Pädagogik nicht restlos erfaßt wird, ja daß vieles Wesentliche außen bleibt. Nach meinem Dafürhalten wird man Rousseau nur gerecht, wenn man den Begriff „Natur" analysiert. Boschanns „Spontaneität" enthält wohl vom Wesen und Wirken der (rousseauischen) Natur etwas, aber eben nur einen Teil. Mit der Methode des Verfassers könnte man noch viel mehr Prinzipien an Rousseau herantragen. — Beliebt waren jederzeit Untersuchungen, die Rousseaus Wirkung auf andere zeigen. Nicht tief geht die aufsatzartige, kaum etwas Neues vermittelnde Studie von E. Caspers über Rousseau und Goethe.[3])

[1]) Pasternak, Fr., Die ästhetische Erziehung bei den Philanthropisten mit Berücksichtigung der ästhetischen Strömungen ihrer Zeit, Osterwieck a. Harz (Zickfeldt) 1927.

[2]) Boschann, H., Die Spontaneitätsidee bei J. J. Rousseau. Pädag.-philos. Studie, Berlin (E. Ebering) 1926.

[3]) Caspers, E., Goethes pädagogische Grundanschauungen im Verhältnis zu Rousseau, Langensalza (H. Beyer u. Söhne) 1922. — Eine hübsche Zusammenstellung, die sein größeres Werk „Goethe als Erzieher und Lehrer"

Das Jahr 1925 galt unter anderem auch dem Gedächtnis Jean Pauls, dessen Werk ohne die pädagogische Seite etwas Wesentliches entbehrte. Die Literatur dafür ist schon auf ein bedeutendes Maß angewachsen. Neuerdings ist von Josef Müller, dem guten, aber etwas eigensinnigen Kenner Jean Pauls, die „Vorschule der Ästhetik" neu herausgegeben worden.[1]) Was aber diese Ausgabe, die leider mit keinen sacherklärenden Anmerkungen — die Anmerkungen des Herausgebers sind meist strittige Expektorationen — versehen ist, wertvoll macht, ist die feinsinnige Einleitung von Johannes Volkelt, die das Wesen dieses Dichters kongenial erfaßt, auch Schlüssiges zu seiner Pädagogik auf engem Raum vermittelt. Jedenfalls ist die Persönlichkeit Jean Pauls durch Volkelt besser erkannt als durch J. Müller, dessen große Forschungsleistung am Werke des Wunsiedlers ausdrücklich anerkannt werden soll.

Eine gut lesbare, für einen größeren Kreis berechnete Biographie J. Fr. Herbarts hat der Jenaer G. Weiß geschrieben[2]), während die Würdigung Friedrich Paulsens durch J. Speck[3]) nicht auf gleicher Höhe steht, obwohl sich der Verfasser bemüht, die Entwicklung der Gedankenwelt Paulsens mit seiner Zeit in Einklang zu bringen. Ohne der Bedeutung der Jahreszahl allzuviel beizumessen, muß aber doch gesagt werden, daß eine Darstellung von Leben und Werk einer Persönlichkeit dieser Dinge rein aus Orientierungsgründen nicht ganz entraten kann — erst von den achtziger Jahren an findet sich der Leser wieder mit der Zeit zusammen. Etwas schulmäßig sind auch die meist nicht von Paulsen verwendeten, vom Verfasser aber mit aller Kraft herbeigezogenen Zitate aus deutschen Dichtern. Diese gleiche Gewohnheit haftet einer Arbeit von H. Stoeckert über Nietzsches Erziehungsgedanken sehr störend an.[4]) Die Untersuchung tritt mit dem Anspruch auf, Havensteins Buch (Nietzsche als Erzieher, 1922) zu übertreffen. Der Versuch muß als mißlungen angesehen werden. In einem geradezu vorbildlichen Muster, wie Darstellungen nicht

ergänzt, bringt E. Zeißig in seinem Büchlein: Goethes Vater und Mutter nach ihrem Wesen und erziehlichen Wirken, ein Beitrag zu gesunder Kindererziehung (quellenmäßig dargestellt), Altenburg (O. Bonde) 1926.

[1]) Jean Paul, Vorschule der Ästhetik nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit, hrsg. von J. Müller, mit einer Einführung in Jean Pauls Gedankenwelt von J. Volkelt, Leipzig (F. Meiner) 1923. — Auch J. Müllers Werk „Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart" ist in neuer Auflage (Leipzig, F. Meiner, 1923) erschienen. Es muß gesagt werden, daß das starke Vordrängen des Verfassers die Lektüre etwas leidig macht; die Art, wie andere Ansichten abgewiesen werden, ist nicht tendenzlos.

[2]) Weiß, G., J. Fr. Herbart, Grundriß seines Lebens, Langensalza (H. Beyer u. Söhne) 1926.

[3]) Speck, J., Friedrich Paulsen. Sein Leben und sein Werk, Langensalza (J. Beltz) 1926.

[4]) Stoeckert, H., Nietzsche und das Problem der Erziehung, Langensalza (H. Beyer u. Söhne) 1926.

geschrieben werden sollen, wälzt sich eine schwer bloßzulegende Gedankenmasse durch einen Wust von Schlagwörtern durch, deren Auftauchen allemal Gelegenheit gibt, eine enzyklopädische Belesenheit aufdringlich darzutun. Es könnte jemand versucht sein, diese Arbeit für den Beweis der Nichteignung der Frau zu wissenschaftlichen Arbeiten heranzuziehen. All diese scharfen Worte müssen hier fallen, weil das Thema viel zu wichtig ist und von Grund aus bearbeitet werden muß, damit sich niemand abhalten läßt, die gewiß nötigen Ergänzungen zu Havenstein vorzunehmen.

Neben der Beschäftigung mit Bildungstheorie und Bildungsideal bei pädagogischen Klassikern[1]) und Dichtern sind in der Berichtszeit auch Arbeiten geliefert worden, die bisher wenig bekannte Erzieher in den Mittelpunkt stellen. Nicht ganz die Ziele, die sich H. Güttenberger stellt, erreicht er in einem Buch über Franz de Paula Gaheis, den österreichischen Schulmann vom Ende des 18. Jahrhunderts.[2]) Wohl verrät die breite Einleitung ein Gefühl für die Pflicht, die Darstellung eines Lebenswerkes in einen größeren Zusammenhang zu stellen, aber dieses methodische Gewissen ist flüchtig im Verlauf des Ganzen. Quellen werden nicht mehr interpretiert, sondern unkritisch in extenso wiedergegeben, auch wenn es sich um belanglose Dinge handelt, die am besten ganz fortgeblieben wären. Immerhin bedeutet dieses Buch eine bestimmte Bereicherung auf einem bisher wenig untersuchten Teilgebiet der Geschichte der Bildung. Das gilt in gleichem Maße von der Untersuchung H. Müllers über den Methodiker C. G. Scheibert (1803—1898)[3]), der vom Kreis der Herbartianer (Rein, Fritzsch, Weiß) gewissermaßen neu entdeckt wurde. Der Verfasser hat in einer fleißigen Untersuchung Leben und Lehre dieses Schulmannes erarbeitet und diesem seine Stellung in der Geschichte der Pädagogik angewiesen. Im dritten Teil hätte sich Gelegenheit geboten, auf eine weltanschauliche Grundlegung einzugehen, um auch den Standort Scheiberts genauer zu fixieren, indes sind dies

[1]) In die Reihe dieser Arbeiten gehört noch die gelungene Gedächtnisschrift für Bernard Overberg, die im Auftrage des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik zu Münster von R. Stapper herausgegeben wurde: Bernard Overberg als pädagogischer Führer seiner Zeit, Münster (Aschendorff) 1926. Es handelt sich hier nicht um eine einheitliche Monographie, sondern um eine Bereicherung der Forschung über Overberg, worin die Untersuchungen vom Herausgeber über Overberg als Katechet, von H. Schiel über Ludowina v. Haxthausen und Overberg, von Schmitz-Kallenberg über Overberg und den Gallitzinkreis neue Ergebnisse bringen. Die Bio-Bibliographie wird weitere Overbergforschungen erleichtern.

[2]) Güttenberger, H., Franz de Paula Gaheis (1763—1809). Leben und Schaffen eines österreichischen Volksschulpädagogen im Spiegel der Kulturgeschichte und der Zeitpädagogik, Wien (Österr. Bundesverlag f. Unterricht, Wiss. u. Kunst) 1927.

[3]) Müller, H., C. Gottfried Scheibert, der Vorläufer Kerschensteiners und Gaudigs, Leipzig (E. Wiegandt) 1926.

Dinge, die von den erreichbaren Quellen abhängig sind; diese kritische Bemerkung mag also als Anreiz für weitere Arbeit gelten.

Ganz besonders bereichert ist in der letzten Zeit die Literatur zur Geschichte des Bildungswesens, ja man muß sagen, daß die Flut der Festschriften zu Anstaltsjubiläen beinahe aufdringlich ist, mit der Zeit langweilig wirkt. Vielleicht ist dieser Literaturbericht mit seinen Bemerkungen zwischen den Zeilen geeignet, etwas abzubremsen oder Wegrichtung für die Zukunft zu geben. Gewiß ist die Tradition einer Anstalt etwas Hehres und Schönes, und sie soll auch gepflegt werden, aber die Hüter der Tradition haben auch die Pflicht, ihr ein gutes Gewand zu geben. Diese einschränkenden Bemerkungen gelten nicht für die Geschichte der Hochschulen, sondern mehr für territorial- und lokalgeschichtliche Arbeiten auf dem Gebiete des Mittel- und Elementarschulwesens.

Für die Geschichte der Universitäten, Akademien und hochschulartigen Ordensstudien ist in der Berichtszeit sowohl an Quellen wie an Darstellungen viel und Gutes geleistet worden. An die Spitze, dem Werte wie der Ausdehnung nach, ist das monumentale Urkundenbuch der Universität Wittenberg von W. Friedensburg zu stellen.[1]) Der Verfasser der 1917 bei Niemeyer in Halle erschienenen Geschichte der Universität Wittenberg hat sich mit dieser weit über den Beleg für seine Darstellung im Werte hinausgehenden Publikation ein ungemein großes Verdienst erworben, denn damit ist für die Geschichte der Universitäten überhaupt so viel Material vergleichender Art für Personen- und Sachfragen gegeben, daß man die Verwendung dieses Werkes noch gar nicht heute veranschlagen kann. Gründungsakten, Satzungen, Schriftwechsel mit der Regierung, Visitationsrezesse, Material zur Studenten- und Dozentengeschichte, Material über den Betrieb u. a. sind in einer solchen Fülle zugänglich wie sonst nirgends. Dabei ist zwischen Regestform und vollständigem Abdruck geschickt gewählt. Nicht als Tadel, nur zur Anregung für andere gleichartige Publikationen sei ein Wunsch hier ausgesprochen: Das Register am Schluß des zweiten Bandes hätte auch noch einige größere sachliche Gruppen herausstellen können, um eben die Vergleichsmöglichkeit mit anderen Universitäten zu erleichtern. Jedenfalls besitzen wir jetzt für eine deutsche Universität ein auf neuzeitlicher Stufe der Editionstechnik stehendes Urkundenbuch, und jeder, der sich mit Universitätsgeschichte befaßt, wird sich auch bei Friedensburg Rat holen müssen. — Anläßlich des Jubiläums der Philippsuniversität zu Marburg wurde uns ein wichtiges quellenartiges Hilfsmittel in Form eines geschicht-

---

[1]) Friedensburg, W., Urkundenbuch der Universität Wittenberg. Hrsg. v. d. Hist. Komm. f. d. Prov. Sachsen u. f. Anhalt. Bd. I (1502—1611), 1926; Bd. II (1611—1813), 1927, Magdeburg (Selbstverl. der Kommission).

lichen Personalkatalogs der akademischen Lehrer beschert[1]), das die Matrikeln von J. Caesar und Th. Birt nach der Seite der Dozentenschaft hin ergänzt. Durch die einzelnen biographischen Nachweise ist für die Zukunft ein gutes Nachschlagewerk entstanden. Letzteres kann nicht in gleichem Maße gelten für das verdienstliche Quellenwerk von L. Keil über die Universität Trier[2]), das die bereits veröffentlichten Promotionslisten von 1473 bis 1603 bis zum Jahre 1794 vervollständigt. Der Verfasser hat sich redlich bemüht, soviel als möglich biographisches Material zur Deutung beizubringen, es ist aber nicht gelungen, ein abschließendes Nachschlagewerk zu schaffen. Bei dem Eifer, mit dem die Verhältnisse der Universität Trier untersucht werden, ist aber die Gewähr gegeben, daß bei weiterer Arbeit sich noch mehr aufklären wird. Einen tiefen Blick in den Betrieb an der Kölner Universität vermögen wir an der Hand des Buches von G. Löhr zu tun.[3]) Das Diarium des Dominikanerpriors Servatius Fanckel († 1506), das hier mit gutem Apparat kritisch ediert wird, berichtet über die Studien zum Ausgang des 15. Jahrhunderts. Themenstellung, Disputationsgewohnheiten und -ergebnisse hätten vielleicht eine stärkere geistesgeschichtliche (Detail-) Ausdeutung erfahren können; allgemein unterrichtet aber die Einleitung über diese Dinge. Für das päpstliche Seminar zu Braunsberg hat G. Lühr die Matrikel ediert.[4]) In 220 Jahren haben 1400 Zöglinge die für die im europäischen Norden einsetzende katholische Propaganda wichtige Missionsanstalt besucht. Man kann die Beteiligung der einzelnen Nationen bei dem Werk der Gegenreformation gut verfolgen, insbesondere hat der Herausgeber auch darauf geachtet, den Besuch der griechisch-unierten Basilianer nachzuweisen: Braunsberg hat 150 Basilianern Ausbildung geboten. Auch hier wieder ist der biographische Nachweis nicht zu allen Nationen gelungen. — Eine besonders willkommene Quelle veröffentlichte W. Stieda für Dorpat.[5]) Es handelt sich um Briefe des Kurators Graf Lieven an Chr. A. Koethe in Jena bzw. Allstedt, der einen großen Teil der deutschen Professoren für die Hochschule vermittelte, und um

---

[1]) Gundlach, Fr., Catalogus professorum academiae Marburgensis. Die akadem. Lehrer der Philipps-Universität in Marburg von 1527 bis 1910, Marburg (N. G. Elwert) 1927.

[2]) Keil, L., Die Promotionslisten der Artisten-Fakultät von 1604 bis 1794 nebst einem Anhang: Verzeichnis d. an d. jur. Fakultät von 1739 bis 1794 immatrikulierten Studenten u. einiger an ders. Fakultät wirkenden Professoren, Trier (Paulinusdruckerei) 1926.

[3]) Löhr, G., Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrh. Nach Angaben des Servatius Fanckel, Leipzig (O. Harrassowitz) 1926.

[4]) Lühr, G., Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578 bis 1798, Königsberg i. Pr. (Komm.-Verlag Bruno Meyer & Co.) 1925/26.

[5]) Stieda, W., Alt-Dorpat. Briefe aus den ersten Jahrzehnten der Hochschule, Leipzig (S. Hirzel) 1926.

Briefe von Professoren (Historiker Ewers, Physiker G. Fr. Parrot, Botaniker Ledebour, Mathematiker Bartels, Astronom Paucker) an die Sekretäre der Akademie in Petersburg N. Fuß und P. H. Fuß. Auch wieder aus allgemeinen Gründen hätten die etwas sparsamen biographischen Nachweise erweitert werden können, wozu sich ev. Gelegenheit im Register geboten hätte.

Darstellungen zur Hochschulgeschichte sind reichlich geliefert worden. Als ein Muster methodischen Geschickes und plastischer Darstellung muß das gut ausgestattete Werk J. Hallers angesehen werden, das zum Tübinger Jubiläum vorlag.[1]) Man kann deutlich sehen, wie es auch möglich ist, aus dem Wirken berühmter Männer (Vergenhans, Heynlin, Veßler u. a. — Haller wählt die deutschen Namen der Humanisten) Zustandsgeschichte zu schaffen, wo andere Quellen nur spärlich vorhanden sind. Obwohl die geschilderten Verhältnisse eigentlich singulär tübingisch sind, so hat sich doch dabei viel Typisches für die Universitätsgeschichte im allgemeinen ergeben, beispielsweise über die Stellung des Rektors und über das frühe akademische Leben überhaupt. Eine Kleinigkeit: Hätte die wichtige Beziehung Melanchthons zu Kurrer anläßlich des letzteren Ausgabe von Lampert v. Hersfeld nicht eine Erwähnung verdient? — Das Jubiläum von Marburg hat außer dem von Gundlach besorgten Nachschlagewerk noch ein überaus umfängliches Werk — es hätte sich ohne Schaden wohl in zwei Bänden bringen lassen — gezeitigt.[2]) Während Hermelink die Schicksale der Universität im Zeitalter der Reformation und Orthodoxie in stärkerer Anlehnung an die allgemeine geistige Entwicklung Deutschlands behandelt, legt Kaehler das Hauptgewicht auf das Verhältnis von Universität und Staat in dem zur Darstellung ihm zugefallenen Zeitraum. Die Entwicklung der Wissenschaften steht deshalb bei letzterem etwas zurück. Beide Verfasser hatten es sich zur Aufgabe gemacht, die überterritoriale Bedeutung Marburgs zu erweisen. Die Loslösung von der Enge des Territoriums, die in bestimmtem Maße Haller gelungen ist, ist nicht recht geglückt. Denn beispielsweise bei einer so wichtigen Gestalt, wie sie Balthasar Schupp darstellt und bei der man dies hätte tun können, merkt man zu deutlich, daß eine klare Erarbeitung dieser Persönlichkeit nicht einmal äußere Raumschwierigkeiten überwinden konnte. Der zweite Teil des Buches umfaßt Fakultäts- und Institutsgeschichte, mehr oder minder ausführlich von einzelnen Lehrstuhlinhabern bearbeitet. Unter diesen Darstellungen ragen

[1]) Haller, J., Die Anfänge der Universität Tübingen 1477—1537, Stuttgart (W. Kohlhammer) 1927. — Ein angekündigtes Heftchen der Nachweise war bei Abfassung des Berichtes noch nicht eingegangen.

[2]) Die Philipps-Universität zu Marburg 1527—1927. 5 Kapitel aus ihrer Geschichte (1527—1866) von H. Hermelink u. S. A. Kaehler. — Die Univ. Marburg seit 1866 in Einzeldarst., Marburg (N. G. Elwert) 1927.

die über das philosophische und psychologische Institut, ferner die über einige medizinische Institute hervor, weil sie für die betreffende Wissenschaftsgeschichte wichtige Entwicklungen zeigen.[1]) Eine stark ins Detail gehende, mit gutem Bildmaterial versehene Monographie über die Geschichte der Studentenschaft mit besonderer Betonung des Verbindungswesens ergänzt die große Festschrift.[2]) Zwei Leipziger Dissertationen über die alte Universität Straßburg konnten dank der Rührigkeit des Instituts der Elsaß-Lothringer im Reich (Frankfurt a. M.) erscheinen.[3]) G. Meyer hatte sich die Aufgabe gestellt, die Entstehung der Universität aus der Akademie vor allem im inneren Betrieb des dortigen Unterrichtswesens auf Grund neuen Materials zu erweisen. Vielleicht hätten die Lehrerpersönlichkeiten stärker herausgearbeitet werden können — ein Beispiel für Johann Sturm in Sohms Buch lag ja vor —, überhaupt hätte das Wesentliche plastischer hervortreten müssen; dieser und andere Schönheitsfehler einer Erstlingsarbeit haften dem Ganzen an. A. Schulzes Arbeitspensum war leichter, seine Ergebnisse werden noch bei einer allgemeinen Übersicht über Frequenz der deutschen Hochschulen als wichtige Vorarbeit gewertet werden können. Recht bedeutsam, auch der Methode halber, sind zwei Arbeiten über Freiburg i. Br.[4]) In einer sehr genauen historischen Studie, die auf archivalischen Forschungen beruht, wird uns das schwere Schicksal Freiburgs während 23 Jahren französischer Besetzung anschaulich geschildert. Der Einblick in das „Studium Gallicum" zeigt einige grundsätzliche Verschiedenheiten vom Wesen der deutschen Universität anderwärts. Während in dieser Arbeit das singuläre Erlebnis einer Universität geschildert wird, hat H. Mayer mit seinen philologischen und begrifflichen Erörterungen über die Studentenbursen allgemeinere Ergebnisse erzielt, die mit großem Nutzen wieder für andere Universitäten unter Abstreifung des Örtlichen verwendet werden können. Gerade dazu sind die Untersuchungen Hallers für Tübingen in älterer Zeit mit großem Nutzen heranzuziehen. — Auch Graz hat sein

[1]) Von gleichem Charakter wie dieser zweite Teil der Marburger Festschrift ist die Übersicht über München: Müller, K. A. v., Die wissenschaftlichen Anstalten der Ludwig-Maximilians-Universität zu München. Chronik, München (R. Oldenbourg) 1926. Mit Hilfe des Registers kann diese Arbeit für die Wissenschaftsgeschichte weiter gut verwendet werden.

[2]) Heer, G., Marburger Studentenleben 1527—1927, Marburg (N. G. Elwert) 1927.

[3]) Meyer, G., Die Entwicklung der Straßburger Universität und der Akademie des Johann Sturm. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des Elsaß, Heidelberg (C. Winter) 1926. — Schulze, A., Die örtliche und soziale Herkunft der Straßburger Studenten 1621—1793, Heidelberg (C. Winter) 1926.

[4]) Neustädter, M., Die Universität Freiburg i. Br. während der französischen Herrschaft (1677—98), Freiburg (J. Bielefeld) 1925. — Mayer, H., Die alten Freiburger Studentenbursen, Freiburg (J. Bielefeld) 1926.

Gedenkjahr gehabt. So gab es Gelegenheit, Franz v. Krones' Geschichte der Karl-Franzens-Universität (1886) zu ergänzen.[1] Gut orientiert in einem mit schönem Bildmaterial versehenen Festbuch H. Pircheggers kurze Geschichte der Universität; über Krones hinaus geht der Beitrag von W. Erben über die Stiftungsurkunden (chronologisch betrachtet), wenngleich mir hier ein übertriebenes Maß von Subtilität den sachlichen Inhalt beinahe zu vernichten scheint. Die Reproduktionen der Urkunden sind eine willkommene Zugabe. — Recht dürftig nimmt sich gegenüber all dem Genannten eine chronologische Übersicht über die Geschicke der Universität Erlangen aus.[2] Vorherrschend Studentisches wird zu den einzelnen Jahren berichtet, und das Ganze hätte an sich keinen Sinn, wenn man sich nicht mit einem Register selbst etwas über die Erlanger Universität herausklauben könnte, was bleibenden Wert hat. — Von den neueren Universitäten wurden bestimmte Festtage wahrgenommen, um rückblickend ein Bild über die Entwicklung zu gewinnen. Zwar kommt man schon in die sogenannte Zeitgeschichte, wo einer objektiven wissenschaftlichen Betrachtung bestimmte Grenzen gezogen sind. Es kann sich nur darum handeln, allgemeinere Übersichten in Form von Vorträgen zu geben. Dieser Gestalt ist die Rede von J. Ficker über Straßburg[3], die mit vielen Belegen versehen eine Vorstellung gibt, welch riesig aufbauende Tätigkeit die junge Universität im Elsaß im allgemeinen geleistet hat. Von der wissenschaftlichen Arbeit zeugen — ein Beispiel nur — die periodischen und Sammelwerke, über die eine Übersicht am Schluß gegeben wird. Auch in einer Rede (R. Wachsmuth) zieht die Gründung der Universität Frankfurt a. M. an uns vorüber[4], die im Jahre 1914 gewissermaßen zwingend wurde durch Zusammenfassung all der vielen öffentlichen und akademischen Einrichtungen der Stadt. Zielbewußt haben F. Adickes und W. Merton diese Riesenorganisationsarbeit geleistet. — Die Zeit der Gedenkfeiern der Universitätsinstitute, namentlich der geisteswissenschaftlichen, ist gekommen. Für eine solche lag die Schrift von K. Voretzsch vor, der die Geschichte des Romanischen Seminars in Halle behandelt.[5] Wir erhalten Auskunft über alle

[1]) Beiträge zur Geschichte der Karl-Franzens-Universität zu Graz, hrsg. zur hundertjährigen Gedenkfeier ihrer Wiedererrichtung, Graz (Leuschner & Lubensky) 1927.

[2]) Deuerlein, E., Geschichte der Universität Erlangen in zeitlicher Übersicht. Mit 28 Abb., Erlangen (Palm & Enke) 1927.

[3]) Ficker, J., Die Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg und ihre Tätigkeit, Hallesche Universitätsreden 17, Halle (Niemeyer) 1922.

[4]) Wachsmuth, R., Die Errichtung der Akademie und ihre Entwicklung zur Universität. Rede zur Feier d. 25. Jahrestages d. Eröffnung d. Akademie f. Sozial- und Handelswissenschaften in Frankfurt a. M., Frankfurt (Werner & Winter) 1926.

[5]) Voretzsch, K., Das romanische Seminar der vereinigten Friedrichs-

personalen und sachlichen Angelegenheiten des Seminars, vermögen uns aber nur ein unvollständiges Bild von dem inneren Betrieb zu machen. Deshalb möchte gerade für die Zukunft bei der Abfassung ähnlicher Erinnerungsschriften darauf geachtet werden, daß man etwas Genaueres über Themen der Übungen, Seminararbeiten, Methode des akademischen Unterrichts, Erfolge usw. erfährt. Nur so vermag man dann eine Entwicklung deutlicher zu überblicken. Die äußeren Schicksale sind meist aktenmäßig bei den Behörden festgelegt; der innere Betrieb wird sich der geschichtlichen Würdigung entziehen, wenn nicht besonders darauf geachtet wird.[1])

Zur Pflege der Wissenschaften an den Universitäten ist eine wesentliche Monographie erschienen. In der Zukunft wird als unentbehrliche Ergänzung zu Fueter und Wegele ein gründlich gearbeitetes Werk von E. Cl. Scherer herangezogen werden müssen.[2]) Profan- und Kirchengeschichte werden von Anfang ihres Auftretens im Hochschulunterricht bis zur Entwicklung der speziellen Disziplinen verfolgt. Die protestantische Geschichtswissenschaft glaubt der Verfasser etwa mit 1750 (eigentlich mit der Entstehung der Göttinger Universität 1734) als gesichert annehmen zu können, die katholische ist erst mit Aufhebung des Jesuitenordens zu rechter Blüte erstanden, die dann allerdings durch Säkularisationsbestrebungen bald geknickt wurde. Im einzelnen wird man dem Verfasser nicht immer zustimmen können, so ist beispielsweise der Einschnitt bei dem Jahre 1648 nicht gerechtfertigt, aber die Fülle des Materials muß man dankbar begrüßen. Nicht unwichtig ist das Verzeichnis der dem Verfasser zugänglich gewesenen Lehrbücher der Geschichte und Kirchengeschichte.[3])

Universität Halle-Wittenberg im ersten Halbjahrhundert seines Bestehens, Halle (Roman. Seminar) 1926.

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei zugleich auf ein paar Erzeugnisse der Bibliotheksgeschichte hingewiesen. Von bleibendem Werte für den Historiker — wenn auch der Fachbibliothekar Ausstellungen machen wird — werden bleiben: Hessel, A., Geschichte der Bibliotheken. Ein Überblick von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen (H. Th. Pellens & Co.) 1925; Sensburg, W., Die bayerischen Bibliotheken. Ein geschichtlicher Überblick mit besonderer Berücks. d. öffentl. wissenschaftl. Bibliotheken, München (Bayerlandverlag) 1926. Hessels Buch ist eine gute kulturgeschichtliche Arbeit, die auch für spezielle Untersuchungen stets Führerdienste leisten wird. Sensburgs Übersicht kann in Zukunft kaum entbehrt werden, wenn man schnell über Bestände und Bedeutung einer Bibliothek in Bayern unterrichtet sein will.

[2]) Scherer, E. Cl., Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen, Freiburg (Herder) 1927.

[3]) Nicht im Zusammenhang mit der Entwicklung der Universitäten, sondern isoliert behandelt F. v. Kleinwächter erneut die Geschichte der Nationalökonomie (Die Entwicklung der nationalökonomischen Wissen-

Ehe zur Geschichte des Mittelschulwesens übergegangen werden soll, müssen einige Arbeiten gewürdigt werden, die einem Bildungswesen gelten, daß weder zur Hochschul- noch zur Mittelschulstufe gezählt werden kann. Es handelt sich um Institutionen, die die Tendenz hatten und haben, Hochschule zu werden. Darauf erstreckt sich die mit Akribie gearbeitete, eine wesentliche Lücke ausfüllende Studie von F. Fuchs über das byzantinische Schulwesen in Konstantinopel[1]). Institutionen, Personen, Bildungsbestrebungen werden genau untersucht. Man hat den Eindruck, daß zu den führenden Arbeiten auf dem Gebiete der Byzantinistik von Krumbacher, Heisenberg und Dietrich eine neue sich zugesellt hat. — Ins 17. Jahrhundert führen zwei weitere Darstellungen. In einer Festschrift des Hanauer Gymnasiums, einer der wenigen wertvollen Festschriften, behandelt C. Heiler[2]) unter weiser Beschränkung auf das 17. Jahrhundert die Geschichte dieser Schule, als sie als „Hohe Landesschul" den Charakter einer reformierten Universität (Gymnasium illustre) trug, wodurch zu den Stellen im Werk von Hermelink-Kaehler über Marburg, die auf gleichartige Dinge in Gießen und Kassel hinweisen, eine wichtige Analogie geschaffen ist. In ein verborgenes Gebiet hat uns Th. Kogler[3]) eingeführt, indem er das franziskanische Hausstudium während des 17. und 18. Jahrhunderts kritisch untersucht hat. Der Verfasser hat sich auf Bayern beschränkt, ja das Studium in Freising besonders gründlich erforscht. In der Philosophie haben die Franziskaner den Scotismus, in der Theologie die Tradition von Bonaventura hauptsächlich gepflegt, haben dann in der Dogmatik des Dalmatius Kick ein wichtiges, weitbeachtetes Lehrgebäude errichtet. Aber auch auf dem Gebiete der Kirchengegeschichte und des Kirchenrechts (Reiffenstuel) ist Tüchtiges geleistet worden. Es wäre erfreulich, wenn man bald mehr von diesen verborgenen Ordensstudien hörte.

Künftighin wird man bei einer Darstellung der Geschichte des technischen Hochschulwesens an der Arbeit von Fr. Schnabel

---

schaft in Deutschland, Leipzig (C. L. Hirschfeld) 1927. Man kann nicht sagen, daß hier die wichtigen Vorarbeiten zu einer solchen Geschichte restlos beachtet werden, sondern in ausgetretenen Gleisen werden einzelne Phasen herausgegriffen, anderes wird wieder beiseite gelassen. Es zeigt sich eben, daß Roscher (mit sinngemäßer zeitlicher Begrenzung), Oncken, Stieda und Gide-Rist noch immer auf diesem Gebiete Wegweiser sind.

[1]) Fuchs, Fr., Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Byz. Archiv H. 8, Leipzig u. Berlin (B. G. Teubner) 1926.

[2]) Heiler, C., Geschichte des staatl. Gymnasiums zu Hanau (vormals „Hohe Landesschule") in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens von 1607 bis 1665 mit Auszug aus d. Anstaltsakten d. späteren Zeit, Hanau (G. M. Alberti) 1925.

[3]) Kogler, Th., Das philosophisch-theologische Studium der bayrischen Franziskaner. Ein Beitr. zur Studien- und Schulgeschichte des 17. u. 18. Jahrh., Münster i. W. (Aschendorff) 1925.

über Karlsruhe[1]) nicht vorübergehen können, weil sie einmal die Akademisierung des technischen Unterrichts auch über Deutschlands Grenzen hinaus aus der Zeit heraus in geschichtlicher Untersuchung als Notwendigkeit erforscht hat, zum andern weil der Verfasser mit vollem Recht darauf hinweist, daß zu einer Hochschulgeschichte unbedingt dies gehört, daß man die Erfolge der Hochschulausbildung mit untersucht. Dieser Gesichtspunkt kann vorläufig natürlich bei solchen kleinen Hochschulen, wie sie die Polytechnika darstellten, noch gewahrt werden; es bleibt abzuwarten, ob Schnabels Hinweis später noch beachtet werden kann. Immerhin könnte auch bei Universitätsgeschichten mehr auf diese Dinge geachtet werden.

Wenn wir uns nun nunmehr der Geschichte des Mittelschulwesens zuwenden, so seien in erster Linie Arbeiten behandelt, deren Untersuchung ganzen Territorien gilt. Br. Clemenz[2]) hat das schlesische Bildungswesen im Mittelalter quellenmäßig bearbeitet.[3]) Allerdings kann diese Arbeit nur als Stoffsammlung gelten, zu der leider der Zutritt für weitere Verarbeitung durch das Fehlen eines Registers verhindert wird. In sonst ganz guter Gliederung hören wir von der Domschule zu Breslau, den Ordens- und Stiftsschulen (eine Übersicht über die Stifter am Schluß ist eine gute Ergänzung), den Pfarr- und Bürgerschulen, können auch einen Blick in die äußere Organisation und den inneren Betrieb werfen. Die Statuten der Neißer Schule mußten, wenn sie einmal beigegeben wurden, kritisch ediert werden. — Für Cleve-Mark hat H. vom Berg eine wertvolle kritische Arbeit vorgelegt[4]), die sich durch eine genaue Analyse der Schulordnung von 1782 auszeichnet. Vergleiche mit anderen Schulordnungen gleicher Zeit hätten vielleicht noch manches deutlicher erfassen lassen, wie sich überhaupt das Ergebnis (S. 123ff.) etwas stärker hervorheben lassen könnte; auch ist die Schilderung des Erfolges der Ordnung schmal geraten, freilich hätte man dann die Wirkung des Neuhumanismus an einzelnen Schulen intensiver nachprüfen müssen. Etwas scheint mir an der Arbeit des Verfassers sehr wichtig: er ist der Verbreitung der Lehrbücher mit großem Fleiß nachgegangen. — Recht zu begrüßen ist, daß man jetzt durch die Arbeit von M. Th. Winkler Genaueres über die Geschichte der

[1]) Schnabel, Fr., Die Anfänge des technischen Hochschulwesens, Karlsruhe (C. F. Müller) 1925.

[2]) Clemenz, Br., Geschichte des schlesischen Bildungswesens im Mittelalter, Liegnitz (Schlesierzentrale) 1927.

[3]) Als dürftige, unwissenschaftliche Ergänzung kann für Schweidnitz gelten: Wasner, A., Aus der Geschichte des Schweidnitzer Schulwesens 1284—1925, Schweidnitz (L. Heege) 1925.

[4]) Vom Berg, H., Der Einfluß des Neuhumanismus auf die Entwicklung des höheren Schulwesens in Cleve-Mark (1770—1810), Leipzig (F. Meiner) 1927.

Institute der Englischen Fräulein in Bayern[1]) erfährt. Die Verfasserin hat mit großer Liebe und gutem Geschick — es handelt sich um eine Münchner Dissertation — das Werk der Mary Ward geschichtlich erforscht, sie gibt aus den noch vorhandenen Quellen (ein großer Teil ist vernichtet) eine Geschichte des Stammhauses in München und der Tochterniederlassungen in Bayern. Die Ziele der Stifterin wurden je nach den Bedürfnissen der Zeit erweitert, so daß sich die Einrichtungen des 17. Jahrhunderts nicht unwesentlich von denen bei der Säkularisation (1810) unterscheiden. Ein Schematismus am Schluß gibt den heutigen Stand dieser für die Mädchenbildung so wichtigen Kongregation.

Zahlreich sind die lokalen Darstellungen[2]), aber nur wenige von Wert, deswegen soll hier nur das Wichtigste hervorgehoben werden. An die Spitze möchte ich wegen der Betonung der inneren Geschichte der Anstalt und der Verbindung dieser Entwicklung mit den großen Regungen und Strebungen außerhalb H. Steigers Buch über die gymnasiale Wirkungsstätte Hegels, über das Melanchthongymnasium in Nürnberg[3]), stellen. Dem Verfasser ist es gelungen, diese würdige Stätte in ihrer Entwicklung gut zu schildern, man hat in der Darstellung Ruhepunkte, wird schnell über Unwesentliches hinweggeführt, so daß eben ein Muster einer Schulgeschichte entstanden ist. In etwas abgeschwächtem Maße gilt dies auch von der umfangreichen Geschichte des Gymnasiums in Düren[4]), wenngleich diesem Werk infolge der Mehrheit der Bearbeiter ein anderer Charakter anhaftet. Was wir hier als Detail in Anstalts- und Personalgeschichte, genau erarbeitet, erfahren, wird für größere Zusammenfassungen recht wichtig sein. In diese Reihe ist noch zu stellen Fr. Winters Buch über die humanistischen Lehranstalten in Eichstätt[5]), in dem die Ereignisse für die Zeit vor 1800 auf Grund früherer Bearbeitungen erzählt werden, die Zeit nach 1800 aus den Quellen geschildert

[1]) Winkler, M. Th., Maria Ward und das Institut der Englischen Fräulein in Bayern von der Gründung des Hauses in München bis zur Säkularisation desselben 1626—1810, München (C. A. Seyfried & Co.) 1926.

[2]) Die Darstellung von B. Klett, Die Geschichte des Gymnasiums und des Realschulwesens der ehem. freien Reichsstadt Mühlhausen, Flarchheim i. Th. (Urquellverlag E. Röth) 1926, bringt nur Stoff aus Akten und Urkunden, der mangels eines Registers — Klett plant noch mehr zum Schulwesen Mühlhausens vorzulegen, deswegen diese Ausstellung als Aufforderung! — schwer zugänglich ist. Auch die Verteilung von Quellenuntersuchung und Darstellung ist methodisch ungeschickt.

[3]) Steiger, H., Das Melanchthongymnasium in Nürnberg (1526—1926). Ein Beitrag zur Gesch. des Humanismus, München (R. Oldenbourg) 1926.

[4]) Geschichte des Gymnasiums in Düren, Festschrift 1926, Düren (Hamelsche Druckerei) 1926.

[5]) Winter, Fr., Eichstätts humanistische Lehranstalten während 12 Jahrhunderte mit bes. Berücksichtigung ihrer Geschichte unter der bayrischen Herrschaft (1806—1927), Eichstätt (Ph. Brömer & M. Däntler) 1927.

wird. Mir scheint nur, daß die Zwischenzeit, die sehr charakteristische Zeit des „Exjesuitismus", dabei schlecht weggekommen ist; man muß sagen, daß Eichstätt in dieser Zeit mit Ingolstadt eine spezifische Entwicklung erlebt hat. Auch ist die Stoffeinteilung nach Rektoren doch zu äußerlich.[1])

Zur Geschichte des Elementarschulwesens ist manche kleinere Arbeit erscheinen, meist mit lokaler Begrenzung. Von Bedeutung ist das große Werk von E. Schmid über das württembergische Volksschulwesen[2]), das viel Material (auch zur Geschichte des Lehrerstandes) ohne tiefere Verarbeitung bringt. Man bedauert, daß solche Gestalten, wie Brenz, Andreae, Hedinger nicht stärker hervorgetreten sind und daß die glücklichen Partien des dritten Teils eben nur vorübergehend sind. Dort hat besonders die Forschertätigkeit Schmids Wertvolles zutage gefördert. Die äußere Darstellung läßt viel zu wünschen übrig, das viele statistische Material müßte in übersichtliche Tabellen verarbeitet oder

---

[1]) Erwähnt seien noch: Zur Feier des 350jährigen Bestehens des Domgymnasiums zu Merseburg, Merseburg (Selbstverlag d. Gymn.) 1925, mit einer wichtigen Edition der Merseburger Schulordnung von 1668 und mit oft recht strittigen Namensdeutungen der Personennamen in einem besonderen Abschnitt; Festschrift zum 350jährigen Jubiläum des Staatlichen Gymnasiums in Heiligenstadt, hrsg. von Kl. Löffler, Duderstadt (A. Mecke) 1925, mit Abhandlungen früherer Schüler über selbstgewählte Themen, zur Geschichte des Gymnasium nichts; E. Bassenge u. M. Goldammer, Festschrift zur Jubelfeier der Kreuzschule, Dresden 1926, mit einem kleinen, wie mir scheint, unzulänglichen Beitrag zur Geschichte der Schule von 1772 bis 1817 und einem Beitrag über den Lehrer und Konrektor J. Sillig; sonst selbstgewählte Themen früherer Schüler; Eberhard, W., Zur Gesch. d. Friedrichsgymnasium zu Berlin von Ostern 1850 bis Ostern 1925, Berlin (R. Gahl) 1925; Cohn, C., Geschichte des Berliner Humboldt-Gymnasiums in den Jahren 1875—1925, Berlin (A. Scherl) 1925; Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Oberrealschule Süd-Elberfeld 1825—1925, Elberfeld 1925; Festschrift zur Feier des 150jährigen Bestandes der Österreichischen Volksschule und der Bundes-Lehrerbildungsanstalt in Graz 1775—1925, Graz (Leykam) 1925, eine verdienstliche Arbeit, die nach den Archivalien der Zentralstellen gearbeitet ist, leider ohne genauere biographische Nachweise der Personen; Festschrift zur Hundertjahrfeier des Freih. von Fletcherschen Schullehrerseminars 1825—1925, Dresden 1925; Stengel, G. J., Gesch. d. Lehrerbildungsanstalt Straubing von 1824 bis 1924, Straubing (Ortolf & Walther) 1925; Schmitz, H., Das Lehrerseminar in Kempen 1840—1925, Kempen a. Rh. (Thomasdruckerei u. Buchh.) 1925; Festschrift zur Feier des 50jährigen Bestehens der Höheren Schule für Frauenberufe zu Leipzig 1875—1925, Leipzig (Hartmann & Wolf) 1925, die Persönlichkeit Jahns hätte stärker herausgearbeitet werden können, am Schlusse wertvolle begriffliche Erörterungen über Frauenbildung; Festschrift zum 250. Geburtstage Johann George Ehrlichs, des Stifters des Ehrlichschen Gestifts in Dresden, Dresden (Albert Schütt) 1927, mit einer kurzen Selbstbiographie Ehrlichs, der Fundation der Ehrlichschen Armenschule und dem Testament als wichtigen Quellen.

[2]) Schmid, E., Geschichte des Volksschulwesens in Altwürttemberg, Stuttgart (W. Kohlhammer) 1927.

so vom sonstigen Text abgesondert werden wie die instruktiven Überschauen (S. 102f., S. 118ff. usf.). Der enge Druck und die mangelnde Abteilung von größeren Stücken erschweren das Lesen sehr. — Dürftig, unwissenschaftlich, dazu der weiteren Verarbeitung unzugänglich, weil ohne Register, ist die Darstellung von A. Kruckenberg über das hannoversche Schulwesen.[1] Größeren Anforderungen kann die Arbeit Fr. Kleins[2] über das Elementarschulwesen in der Grafschaft Mark auch nicht genügen; wenigstens erreicht diese Arbeit nicht den Wert der schon genannten Studie über die gleichartige Entwicklung in Graz und Steiermark (vgl. S. 237, Anm. 1). Hätte nicht die Reform des Seminarwesens durch B. C. L. Natorp Gelegenheit gegeben, die Wirkung dieses wirklich verdienstvollen Schulmannes etwas eingehender zu betrachten? — Streng wissenschaftlichen Charakter trägt H. Löschers Arbeit über die Geschichte des sächsischen Kirchschullehns, obwohl sie unter einem hochtrabenden Titel, der auf etwas anderes als den behandelten Gegenstand schließen läßt, auftritt.[3] Von der Reformation her werden die rechtlichen Verhältnisse zwischen Schule, Kirche und Staat scharf auf Grund der Schriften Luthers und der gesetzlichen Erlasse interpretiert. Die Ergebnisse der Untersuchung werden bei den gerichtlichen Auseinandersetzungen eine große Rolle spielen, wenngleich die tatsächliche gewohnheitsrechtliche Entwicklung dieser Verhältnisse, die aus den Archiven festzustellen gewesen wäre, sicher nicht mit den Ausführungen Löschers konform geht, so daß man vielleicht schon früher eine abwegige Erledigung schulischer Angelegenheiten gegenüber der Kirche wird feststellen müssen. — In einer Abwehrschrift macht der Verfasser einer brauchbaren Geschichte des sächsischen Volksschulwesens W. Pätzold unvollständige Angaben über die geschichtliche Entwicklung des Schuldirektorates in Sachsen.[4] Hätte der Verfasser genau wie in seinem größeren Werk unbefangen die Institution des Direktorates untersucht, nicht nur gewisse auftrumpfende Glanzpunkte hervorgehoben, so hätte er gewiß das Gleiche erreicht und seinen Gegnern, die tendenziös das Direktorat bekämpfen, mit einer reinen Waffe entgegentreten — und die Wissenschaft hätte einen Gewinn buchen können.

---

[1]) Kruckenberg, A., Geschichte der Entwicklung des hannoverschen Volksschulwesens seit der Reformation, Hannover (Fr. Kruse) 1925.

[2]) Klein, Fr., Das niedere Schul- und Seminarwesen der Grafschaft Mark von 1775 bis 1825. Ein Beitrag zur Geschichte der Lehrerbildung in Preußen, Dortmund (Fr. W. Ruhfus) 1925.

[3]) Löscher, Fr. H., Schule, Kirche und Obrigkeit im Reformationsjahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des sächsischen Kirchschullehns, Leipzig (M. Heinsius Nachf.) 1925.

[4]) Pätzold, W., Das Schuldirektorat in Sachsen. Ein Beitrag zur Geschichte des sächsischen Schulwesens, Dresden-N. (C. Heinrich) 1926.

Zum Schluß dieses Berichtes sei noch auf eine recht wichtige Gesamtdarstellung eingegangen. Nicht mit nur ein paar Worten läßt sich H. Lesers großangelegtes Werk[1]) abtun, man muß die Absicht des Verfassers gründlich zeichnen, um dann kritisch Stellung dazu zu nehmen. Der Erlanger Gelehrte will keine Geschichte der Pädagogik mit positiv-historischem Material geben. Man kann ihm die Abstreifung gönnen — aber nur unter der Bedingung, daß seine Ausführungen auf gründlich gereinigter Basis sich aufbauen. Das ist in den Fakten nicht restlos der Fall. Dann aber würde zu einer solchen Vorbedingung gehören, daß nur die neuesten Auflagen von Büchern benutzt wären, auch hierin ist gesündigt worden. Zu diesen Dingen — ich habe die Angaben über Comenius nachgeprüft — gehören beispielsweise unrichtige Angaben auf den Seiten 269—73 u. a. Es sind das gewiß keine Wichtigkeiten. Wenn das aber besonders gerügt wird, so soll dies den Sinn haben, daß vor allem die Fachphilosophen, die Geschichte der Erziehung wissenschaftlich betreiben, ihr Gewissen nach dieser Richtung hin schärfen.[2]) Ungerecht würde man aber sein, wenn man Lesers Werk damit beiseiteschieben würde; das könnte man nur tun, wenn kein ernstlich diskutierbarer Grundzug dem Werke eignete. Der Verfasser will eine Geschichte des pädagogischen Problems geben, d. h. er will nicht das Faktische der Erziehung erzählen, sondern nur den „ideellen Gehalt" abziehen, ausgehend von dem Gedanken, daß dieser Gehalt etwas Ganzes ist und zur pädagogischen Weisheit führt, die das Ziel der Beschäftigung mit diesem Teilgebiet der Geschichtswissenschaft bildet. Die „ideellen Gehalte" — der pädagogisch-ideelle Gehalt ist nur einer von mehreren — sind „Notwendigkeitsprinzipien", die als „Ideen" reale Grundfaktoren der Kulturgeschichte der Menschheit darstellen und sich eigengesetzlich abwandeln. Man könnte diesem in bedingter Entlehnung von Ranke gewählten konstruktiven Prinzip zustimmen, wenn man nicht erkennen würde, daß gewissermaßen die Sache beim Schwanze aufgezäumt ist. Lesers Ansicht stammt von

---

[1]) Leser, H., Das pädagogische Problem in der Geistesgeschichte der Neuzeit. 1. Bd. Renaissance und Aufklärung im Problem der Bildung, München u. Berlin (R. Oldenbourg) 1925.

[2]) Das muß in erhöhtem Maße der Arbeit von A. Messer, Geschichte der Pädagogik, Tl. 1—3, Breslau (F. Hirt) 1925, gelten, in der neben groben Fehlern im Tatsächlichen (auch in den Tabellen) die benutzte Literaturauswahl große Bedenken erregt, abgesehen von der tendenziösen Kritik im einzelnen. Sollten die unfertigen Büchlein wirklich für „Jedermann" geeignet sein? — In gleicher Weise schleppt von Auflage zu Auflage K. Kesseler (Das Lebenswerk der großen Pädagogen, [3]Leipzig, J. Klinkhardt, 1925) Fehler mit fort. Der Verf. wehrt sich gegen einen „Historizismus", das will und soll hoffentlich nicht heißen, daß für ihn die historische Forschung wenig bedeutet. Man könnte dies beinahe glauben, denn er huldigt in seinen historischen Darstellungen allzu stark einem „Dogmatismus" im Sinne einer Einschleppung moderner Schlagwörter.

einem sicherlich offensichtlichen Streben der Gegenwart, das sich aber als trügerisches Streben erweist, nämlich von der in vielen Kreisen erhofften und ersehnten, auch als Forderung ausgesprochenen Emanzipation des Erziehungswesens. Gewiß existiert dieses Streben als geschichtlicher Faktor, es wird aber jeder Versuch, die Autonomie der Pädagogik oder der Pädagogen zu erweisen, daran scheitern, daß Erziehung und Erziehen sich theoretisch nie so ablösen lassen kann aus dem Kulturganzen, wie dies für Religion, Politik, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft und Gesellschaft der Fall ist. Erziehung ist allerwärts immanent. Man wird also den pädagogischen Willen überall erkennen müssen und wird bei einer Geschichte der Erziehung immer diesen Willensbetätigungen auf den autonomen Kulturgebieten nachgehen müssen — und das ist es denn auch, was Leser trotz seiner konstruktiven Einleitung, derzufolge wichtige bildungsgeschichtliche Erörterungen über die Zeit vor der Renaissance wegfallen[1]), in seinem großen Werke schildert. Trotz dieser kritischen Bemerkungen halte ich doch die Arbeit Lesers für einen gewaltigen Fortschritt auf dem Gebiet der Geschichte der Bildung und des Bildungswesens, die hoffentlich bald vollendet sein wird (zwei weitere Bände stehen aus). Leser ist Philosoph und Pädagog, man kann ihm nicht verübeln, daß er ab und zu philosophische Erörterungen, die ihm liegen, und pädagogische Kritiken, die sich nach Behandlung größerer Abschnitte aufdrängen, einarbeitet, aber mir kommen immer diese nebenher aufgetragenen Dinge wie etwas Anorganisches im Sinne von Corrigenda der Geschichte vor. Gewiß soll in einer Geschichtsdarstellung der Autor den Fakten hermeneutischen Geist aufprägen, aber Forschung und Deutung müssen so verbunden sein, daß die Schilderung des Ablaufs der Entwicklung ohne Pressung als organische geschichtsliterarische Leistung sich ergibt.

Leipzig — Herbert Schönebaum.

---

[1]) Übrigens eine Auffassung, die auch P. Honigsheim in „Grundzüge einer Geschichtsphilosophie der Bildung" vertritt (vgl. Soziologie des Volksbildungswesens, hrsg. im Auftrage des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln von L. v. Wiese, München u. Leipzig (Duncker & Humblot) 1921, S. 47—76.

ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

UNTER MITWIRKUNG VON

FR. VON BEZOLD † · G. DEHIO · A. DOPSCH · H. FINKE · K. HAMPE
FR. KERN · O. LAUFFER · C. NEUMANN · A. SCHULTE · E. SCHWARTZ

HERAUSGEGEBEN VON

WALTER GOETZ UND GEORG STEINHAUSEN

XVIII. BAND 3. HEFT

INHALT:

VERLAG VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG UND BERLIN 1928

VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

Herausgegeben von **Walter Goetz** und **Georg Steinhausen**
Schriftleitung: **Dr. H. Schönebaum, Leipzig,** Universitätsstr. 13[I].

Band XVIII erscheint in 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Bezugspreis RM 14.—

Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen an, wie auch der Verlag von B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3 (Postscheckkonto Leipzig 51272). Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Bänden, soweit überzählig, geliefert werden.

Das „Archiv für Kulturgeschichte" will eine Zentralstätte für die Arbeit auf dem Gebiete der gesamten Kulturgeschichte sein und dabei vor allem im Zusammenhang mit neueren Richtungen der geschichtlichen Forschung der Arbeit auf dem Gebiet der Geschichte des höheren Geisteslebens ein geeignetes Organ sichern. Als Aufgabe der kulturgeschichtlichen Forschung muß es gelten, aus dem ganzen für die geschichtliche Erkenntnis einer bestimmten Zeit vorhandenen Material das für deren Gesamtkultur und Gesamtgeist Bezeichnende festzustellen, und so wird sie in erster Linie als Spezialforschung wissenschaftlichen Charakter tragen. Sie wird sich jedoch in ausgedehntem Maße die Ergebnisse sonstiger Spezialforschung, freilich nicht durch einfache Übernahme, sondern durch selbständige Verarbeitung unter ihren besonderen methodischen Gesichtspunkten und für ihre besondere Aufgabe, zunutze machen dürfen und müssen. Dieser Aufgabe soll insbesondere die Einrichtung **regelmäßiger Literaturberichte** dienen. Sie stehen neben der **I. Abteilung**, die selbständige wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, als **II. Abteilung** und sollen je ein Spezialgebiet in dem bezeichneten Sinne in Bearbeitung nehmen, das für die kulturgeschichtliche Forschung Wertvolle aus der Fülle der literarischen Erscheinungen des betreffenden Gebiets unter kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten herausheben. Diese Berichte behandeln folgende Gebiete: Prinzipien- und Methodenlehre (Österreich), Geschichtsphilosophie und Geschichte der Geschichtschreibung (Masur), allgemeine und lokale Kulturgeschichte Deutschlands (Goetz), Geschichte der wirtschaftlichen Kultur (Doren), Geschichte der politisch-rechtlichen Kultur (Stimming), Geschichte der religiösen Kultur (Leube), Geschichte der geistigen Kultur (Zeller, Kühn), Geschichte der Bildung und des Bildungswesens (Schönebaum), Geschichte der künstlerischen Kultur (Hamann), Geschichte der literarischen Kultur (Karg), der Musik (Zenck), Geschichte der gesellschaftlichen Kultur und der Sitten (Steinhausen), Volkskunde und geschichtliche Heimatkunde (Uhlemann), Geschichte der Technik (Matschoß), Geschichte der Medizin (Diepgen), der Naturwissenschaften (Ruska), Vorgeschichte (Mötefindt), Anthropologie u. Gesellschaftsbiologie. Im Vordergrund soll bei den Berichten über die einzelnen Kulturgebiete die europäische, insbesondere die deutsche Kultur des Mittelalters und der Neuzeit stehen. Sie sollen ergänzt werden durch zusammenfassende Berichte über altvorderasiatische und ägyptische Kulturgeschichte (Lehmann-Haupt), antike Kulturgeschichte (Laqueur), italienische (Baron), französische, englische (Hoops), nordamerikanische (Schönemann), südamerikanische (Jacob), nordeuropäische (Bugge), osteuropäische (Meckelein), jüdische, islamitische (Aug. Fischer), indische u. ostasiatische (Weller) Kulturgeschichte. Die Berichte sollen künftighin in einem dreijährigen Turnus erscheinen. Mit ihnen zumal hofft das Archiv der Kulturgeschichte ein vertieftes Interesse bei den Vertretern aller übrigen historischen Einzeldisziplinen zu sichern, zwischen denen sie ihrer Stellung nach eine universale Verbindung zu stiften berufen ist.

Beiträge werden mit RM 60.— für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert, außerdem erhalten die Verfasser von größeren Aufsätzen und Literaturberichten 20, von kleineren Beiträgen 10 Sonderabdrücke. Beiträge werden nur nach vorheriger Anfrage an die Schriftleitung (Leipzig, Universitätsstr. 13[I]), Rezensionsexemplare nur an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3, erbeten. Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn ausreichendes Rückpostgeld beigefügt ist. Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher wird nicht übernommen.

Anzeigenpreise: $^1/_1$ Seite RM 80.—, $^1/_2$ Seite RM 45.—, $^1/_4$ Seite RM 25.—, die zweigespaltene Millimeterzeile RM —.28.

FRIEDRICH VON BEZOLD.

† 29. APRIL 1928.

GEDÄCHTNISWORTE AM SARG.

VON FRITZ KERN

Als der Mann, an dessen Bahre wir stehen, vor 30 Jahren in der Aula unsrer Bonner Universität die Totenrede für Bismarck hielt, da wehrte er zu Eingang die weiche Stimmung ab mit den Worten des Tacitus: „Klagen und Tränen legen die Germanen schnell ab, langsam Betrübnis und Schmerz. Frauen ziemt Trauer, Männern Andenken.“

Wir jüngeren Bonner Historiker folgen der Gefühlsweise unsres großen Fachgenossen, wenn auch wir keine Totenklage anstimmen; aber unsre Betrübnis wird lange währen, und das Andenken dieses Mannes auch unsre eigne Lebenszeit überdauern.

Friedrich von Bezold ragte unter den Geschichtschreibern, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurzeln, durch die eigenartige Doppelgesetzlichkeit seines Schaffens empor: der eine Ausgangspunkt war eine seltene Gelehrsamkeit; dazu aber kam zweitens die noch seltenere Gabe, stets vom Menschen auszugehen. Er vereinigte in sich den Gelehrten und den Künstler, und die fruchtbare Spannung zwischen diesen beiden Polen seines Wesens hat ihn zu bleibenden Leistungen ermächtigt. Als dritter Wesenszug aber trat bestimmend hinzu: er wollte mehr sein als scheinen. Stets auf die Sache gerichtet und jedem Ausstellen abhold, hüllte sich der vornehme und reine Stolz seiner Seele in eine abwehrende Bescheidenheit. Fein und schlicht, unabhängig und treu, ein deutscher Edelmann, der zugleich Gelehrter und Künstler war, so steht uns sein zugleich herbes und liebenswertes Bild vor Augen; und so war er geschaffen, alle Aufgaben, die ihm sein Beruf stellte, mit ursprünglichem und durchaus persönlichem Genius, dabei aber sachgemäß und bis zum letzten Zuge vollendet zu lösen. Wenn in seiner Weltanschauung ein pessimistischer Unter-

ton durchklingt, so wird der Näherzusehende nicht verkennen, daß dieser tragische Zug begründet war in derselben fruchtbaren Spannung seiner reichen Anlagen, denen wir seine bleibenden Schöpfungen verdanken. Er selbst tat sich nie genug, empfand die Hemmungen, die in ihm selbst und in seinem Zeitalter lagen, tief; und so reich die Ernte seines langen und in vielem so glücklichen Lebens auch für uns ist: das Buch, nach dem er sich geradezu sehnte, in dem er sich selbst gestalten wollte, worin seine Wissenschaft und Kunst, sein Glauben und Wesen, die letzte Synthese finden sollten, das hat er nicht mehr schreiben können. Ein fragmentarischer Zug, der in allen Aufgaben lag, die er übernahm, hat diesen zu den universalen Zielen seines Fachs berufenen Geist zu einer gewissen Resignation gestimmt. Der tiefe Menschenkenner, der er war, sah die Ideale der Menschheit und die Irrungen des Menschlichen im gewaltigen Drama der Geschichte sich gegeneinander mühen, und er trug nicht leicht an dem Widerspruch zwischen dem, wozu der Mensch berufen ist, und dem, was er wirklich leistet. Die griechischen Tragiker waren und blieben ihm lebenslang ein heller Trost nächtlicher Stunden. Gegenüber dogmatischen und spekulativen Trösten aber bewahrte er die Skepsis des nachhegelschen Zeitalters. Der Konfirmand war freilich noch mehr als einmal ans Fenster gelaufen, um die von der Apokalypse verheißenen Zeichen am Himmel nicht zu versäumen, wie er in einer ungedruckten selbstbiographischen Skizze mitteilt. Aber sehr bald gewann der Reifende jenen erasmischen Humor, der ihn dann mit einer gewissen Liebe auf der Geschichte menschlicher Einbildungen verweilen ließ.

Seine wundervolle Gabe, ein ganzes geschichtliches Zeitalter durch eine einzige Anekdote zu belichten oder zu beschatten, führte seine Hörer und Leser zu befreiter Höhe und zeigte die Stellen an, wo es dem strengen Forscher wohl und behaglich ums Herz geworden war.

Einem fränkischen Geschlecht entstammt hatte Friedrich von Bezold die entscheidenden Jugendanregungen in dem geistigen München der deutschen Einigungszeit empfangen; sein Vater, ebenfalls schon eine künstlerisch-wissenschaftliche Doppelnatur, war Ministerialreferent für die protestantische Kirche einerseits, für die damals in München so maßgebende bildende Kunst ander-

seits. Früh nahm der Vater den Knaben in die berühmten Malerateliers mit; sein bildhaftes Schauen und Gestalten, mit dem er unter den Historikern hervorragt, entwickelte sich zeitig, und die Kaulbach und Schwind, aber auch die Döllinger und Lingg, die dem damaligen München Note gaben, waren für den jungen Bezold nicht bloß Namen, sondern Fleisch und Blut. Von der heißgeliebten Mutter erbte er Begeisterung für Friedrich den Großen und die deutschen Ideale seines Geburtsjahres 1848. Die Klassiker von Athen und von Weimar waren und blieben die Schutzheiligen seines Lebens, und einen Nachhall jener Diasporaluft, die im damaligen München noch die Protestanten umgab, spüren wir in seiner Primanerarbeit über die Hussiten, die seiner Berufswahl die Wege wies.

Seine Münchner akademischen Lehrer, der nüchterne Giesebrecht und der theatralische Cornelius, boten ihm nicht allzuviel. Der ihm wesensverwandteste Lehrer, Ranke, war schon zu alt, um den jungen Süddeutschen enger an Berlin zu fesseln. Er schloß sich an Waitz an und ertrug dem verehrten Lehrer zulieb auch das heftige Heimweh nach München, das ihn damals im Waitzschen Göttingen plagte, wie in gewisser Weise auch der nachmalige Bonner Professor die Sehnsucht nach der Heimat nicht ganz losgeworden ist.

Meister Waitz war, um mit den Worten der erwähnten selbstbiographischen Skizze zu reden, „schwerster nordalbingischer Schlag, aber doch mit einer gewissen ungesuchten Anmut des Wesens, die selbst seine kleinen Ungewandtheiten sympathisch machte." Hier also genoß unser Bezold die strenge Schule, obwohl er, der in allem immer die Anschauung vom Menschen suchte, die juristische und kritische Zergliederungsfreude der Waitzschule nicht mitgemacht hat.

Langsam arbeitete sich die Bezoldsche Eigenart in den Jugendwerken heraus, und immer wieder haben Aufträge von außen her, die an sein Pflichtgefühl appellierten, seine kostbare Kraft an sich gezogen. Dabei entstanden Fachleistungen ersten Rangs, grundlegende Aktenwerke und Forschungen. Aber in der „Geschichte der deutschen Reformation" stand er 1890 mit einem Schlage als ein Eigener und Großer unter den Geschichtschreibern unsrer Nation vor einer breiteren Öffentlichkeit da. Nicht die Fürsten und Politiker, wie in Rankes Reformationsgeschichte, auch nicht die

Theologen und Gelehrten, wie in andern Werken, sondern das deutsche Volk war der Gegenstand dieses Buches, Luther der Mann dieses Volkes. Die farbige Behandlung des Stoffes, die neue Auffassung der Reformation als einer revolutionären Bewegung und der wesentlich überkonfessionelle Standpunkt entpuppten in unsrem Gelehrten den ersten deutschen Kulturhistoriker seiner Generation. Von Jacob Burckhardt, dem um ein Menschenalter Früheren, unterscheidet ihn die Abneigung gegen Systematik. Burckhardt ging von einer Konzeption aus, Bezold vom Menschen; er blieb stets in hohem Grad künstlerischer Individualist. So war Bezold berufen, in seinen fast novellistisch gerundeten Aufsätzen und in seinen berühmten Vorlesungen über Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance diese oft schematisch nach Begriffen romantisierten Zeitalter in ihrer bunten und echten Menschlichkeit darzustellen. Seine humane Ironie lehrte den Hörer oder Leser, das menschlich Allzumenschliche abzusondern vom wirklich Bedeutenden; und dieses lehrte er verehren.

Ich muß es mir in dieser Stunde versagen, die Fülle des von ihm Geschaffenen anzudeuten, und auch über seine Wirkung als Lehrer möchte ich denen das Wort lassen, die das Glück hatten, seine Schüler zu sein. Ich nenne nur als Marksteine seiner immer breiteren oder tieferen Entfaltung das Meisterwerk von 1908 über Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalters und sein nur in Bruchteilen veröffentlichtes Buch über Johann Bodin, mit dem er sein Lebenswerk zu krönen gedachte. In Bodin, dem Humanisten und Aufklärer des 16. Jahrhunderts, sah er Züge seines eigenen Wesens verkörpert und mit dem Entstehungsprozeß der modernen Welt verflochten. Mitten in dieser Arbeit traf ihn der Auftrag der Universität Bonn, ihre Geschichte zu schreiben. Sie alle kennen das große Geschenk, das der Heimgegangene uns mit diesem Werk gemacht hat, das, auf jeder Seite ein echter Bezold, weit über die örtliche Bedeutung hinaus ein Kabinettstück der Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts geworden ist. Aber nur wenige wissen das Opfer ganz zu schätzen, das die eiserne Pflichttreue unsres Geschichtschreibers gegen seine Hochschule hier von seiner Neigung gefordert hat; der Auftrag bedeutete den Verzicht auf das andere Buch, an dem er mit allen Fasern hing und das niemand sonst schreiben konnte.

Sein Heimatland Bayern hatte dem freisinnigen Protestanten keinen seiner Bedeutung entsprechenden Platz geboten. So war er 1896 dem Ruf von Erlangen nach Bonn gefolgt, wo ihn die Freundschaft des Fachgenossen Ritter empfing und bald die Verehrung der Kollegen und Schüler umgab. Sein Leben hier war das Urbild eines stillen und erfolgreichen Gelehrtendaseins, das keine Lorbeeren suchte, aber ungesucht alle fand, die der Gelehrte als solcher nur wünschen kann. Ein glückliches Geschick gab und erhielt ihm die Gattin, die sein Wesen ergänzte, die ganz in dem Gatten und den Kindern aufgehend durch Jahrzehnte, als ein Augenleiden ihm das Lesen erschwerte, die treueste Mitarbeiterin auch seiner geistigen Welt war und seine letzten schweren Lebensjahre in gute Hut nahm.

Nun liegt sein Leben abgeschlossen vor uns, ein unvollendetes Fragment, wie jedes wahrhaft schöpferische Leben, und dennoch vollendet durch die tiefe persönliche Kunst, mit der dieser Wahrheitssucher jedes Fragment geschichtlicher Vergangenheit, das er dargestellt hat, zum Ganzen rundete. Er hat wie wenige unsres Zeichens den Staub zu Leben erweckt, das Leben aus dem Staub der Bücher und Pergamente geschält. Die Selbstüberwindung im Dienst der übernommenen Aufgabe hat diesem schönheitsfreudigen Geist die stille, herbe Strenge zugesellt, die ihn uns im Sittlichen auch dann zum Vorbild macht, wenn wir den originalen Zauber seines Schauens und Gestaltens nicht nachzuahmen vermögen. Friedrich von Bezold, wie alle wahrhaften Persönlichkeiten etwas Einmaliges und Unnachahmliches, lebt uns fort in seinen kostbaren Werken. Und so sei noch einmal an die Worte erinnert, die er liebte: „Klagen und Tränen legen wir ab; wir behalten Betrübnis und Schmerz. Wir behalten das Andenken.“

DIE KIRCHLICHE STELLUNG DER SCHAUSPIELER IM MITTELALTER.

VON PETER BROWE S. J.
(FRANKFURT A. M.)

Schon frühzeitig waren Bischöfe und Synoden vor die Frage gestellt, ob Schauspieler und Schauspielerinnen in die Kirche aufgenommen oder zur Kommunion zugelassen werden könnten. Zuerst äußerte sich darüber der afrikanische Bischof Cyprian in einem auch im Mittelalter[1]) oft angeführten Briefe an Eucracius: „Du hast mich um Rat gefragt, teuerster Bruder, was ich von jenem Schauspieler und Zauberer halte, der bei euch aufgenommen wurde und noch jetzt in seinem schmählichen Gewerbe tätig ist und der noch als Lehrer die Jugend nicht erzieht, sondern verdirbt ..., du fragst, ob solchen Leuten die hl. Kommunion wie anderen Christen gereicht werden dürfe, oder ob sie mit euch verkehren dürfen. Ich glaube nicht, daß es der göttlichen Majestät und der evangelischen Lehre entspricht, wenn die Ehre der Kirche durch eine so schändliche und verworfene Gemeinschaft befleckt wird."

Auch Augustin hat die Tierfechter im Zirkus und die Schauspieler in einem Satze mit den Prostituierten zusammengestellt[2]), sie von der Kommunion und der Taufe ausgeschlossen[3]) und an einer im Mittelalter sehr oft zitierten Stelle diejenigen als lasterhaft bezeichnet, die ihnen Geschenke geben und so ihr Gewerbe billigen und unterstützen.[4])

Die Anschauungen der syrischen und ägyptischen Kirche gibt das achte Buch der sog. apostolischen Konstitutionen, das am Ende

[1]) Burchard von Worms, Decretum V c. 21; Ivo von Chartres, Decretum II c. 31.; Gratian, De consecrat. II c. 95.

[2]) In Ps. 102 c. 13; ML (= Migne, series latina) XXXVIII 1327; auch zitiert von Gratian, I d. 86 c. 8.

[3]) De fide et oper. c. 18; ML XL 219.

[4]) In Ioh. tract. 100 c. 16; ML XXXV 1891; zitiert von Gratian, I d. 86 c. 7.

des 4. Jahrhunderts abgefaßt sein mag. „Wenn ein Schauspieler herantritt (zur Taufe) oder eine Schauspielerin oder ein Wagenlenker oder Schnelläufer, ein Gladiatorenmeister, ein Wettkämpfer oder ein Chorflötist oder ein Zitherspieler oder ein Leierspieler oder ein Tänzer oder ein Wirt, so sollen sie ihr Gewerbe aufgeben oder abgewiesen werden."[1])

Natürlich sind sie auch von den Synoden, die auf sie zu sprechen kamen, von der Gemeinschaft der Kirche und von der Kommunion ausgeschlossen worden. „Wenn ein Zirkuswettfahrer oder ein Pantomime (auriga aut pantomimus)", sagte i. J. 306 das Konzil von Elvira, „zum Glauben übertreten will, muß er vorher seinem Gewerbe entsagen und darf nachher nicht mehr zu ihm zurückkehren; tut er es doch, so soll er aus der Kirche ausgestoßen werden."[2]) Am bekanntesten war der Kanon des Konzils von Arles 314,[3]) der sie für exkommuniziert erklärte, aber ebenso wie ein Kanon des Konzils von Karthago 397[4]) ihre Wiederaufnahme gestattete, wenn sie sich bekehrten und von ihrem Berufe abließen.

Im Anschluß an das römische Recht[5]) wurden die Schauspieler als infames behandelt und zur Anklage gegen Kleriker nicht zugelassen.[6])

Nach dem Untergang der Römerherrschaft lebten sie in den neu entstandenen Reichen weiter und wurden mit derselben Verachtung behandelt. So bestimmte ein fränkisches Kapitulare, das

---

[1]) Übersetzt von Rem. Storf, Griechische Liturgien (Bibl. der Kirchenväter, Kempten u. München 1912) S. 65.

[2]) c. 62. Herm. Th. Bruns, Bibliotheca eccles., Berolini 1839, II, 10.

[3]) c. 4. Ut aurigae dum agitant excommunicentur. De agitatoribus qui fideles sunt, placuit eos quamdiu agitant a communione separari. c. 5. Ut theatrici quamdiu agitant excommunicentur. De theatricis et ipsos placuit quamdiu agunt a communione separari. Ibid. 107.— Ebenso das 2. Konzil von Arles (c. 443) ibid. 133.

[4]) c. 35. Scenicis atque histrionibus ceterisque huiusmodi personis vel apostaticis conversis vel reversis ad Dominum gratia vel reconciliatio non negetur. Ibid. I, 128.

[5]) Dig. III, 2, 2 § 5.

[6]) Synode von Karthago 419, c. 129. Item placuit, ut omnes servi vel proprii liberti ad accusationem non admittantur ... omnes etiam infamiae maculis aspersi, i. e. histriones ac turpitudinibus subiectae personae, haeretici etiam sive pagani sive Iudaei; sed tamen omnibus, quibus accusatio denegatur, in causis propriis accusandi licentia non neganda. Bruns I, 195.

wohl der Zeit Ludwigs des Frommen angehört, daß Schauspieler, Possenreißer, Hurensöhne, Spaßmacher (histriones, nugatores, manzeres, scurrae) ..., Sklaven und Verbrecher als Ankläger und Zeugen nicht zugelassen werden sollten.[1]) Aber in der Literatur dieser Zeit werden sie nicht oft erwähnt[2]); die Bußbücher beschäftigen sich gar nicht mit ihnen; nur gelegentlich ermahnen Schriftsteller und Synoden die Priester, sich von ihrem Treiben fernzuhalten.[3]) Während des ganzen Mittelalters dagegen ist sehr oft von ihnen die Rede[4]); Theologen und Konzilien, Prediger und Schriftsteller, Volksepik und höfische Poesie haben sich viel mit ihnen abgegeben.

Die sozialen Verhältnisse brachten es mit sich, daß diese jongleurs und ménestreurs von Burg zu Burg, von Dorf zu Dorf zogen, daß sie an die Höfe weltlicher und geistlicher Großen gingen und ihre Künste vorführten. Auf Jahrmärkten und Hochzeiten, bei Kirchweihfeiern und allerlei Volksfesten strömten sie zusammen und unterhielten jung und alt. Aber man darf dabei nicht an unsere heutigen Schauspieler denken; für eine eigentliche Darstellungskunst in Tragödie, Drama und höherem Lustspiel gab das Mittelalter keine Gelegenheit.[5]) Nur fahrend Volk, das sich aus niedrigen

---

[1]) MG Capit. I, 334.

[2]) Vgl. Ad. Mönckeberg, Die Stellung der Spielleute im Mittelalter, Dissert. Freiburg i. B. 1910, S. 19.

[3]) Konzil von Chalons-sur-Saône 813, c. 9. Ab omnibus oculorum auriumque illecebris sacerdotes abstinere debent et ... histrionum sive scurrorum et turpium seu obscenorum iocorum insolentiam non solum ipsi respuant, verum etiam fidelibus respuenda percenseant. MG Concil. II, 276. Ähnlich das Konzil von Tours 813, c. 7 (ebda. 287) und eine normannische Synode des 10. Jahrh. (Guil. Bessin, Concilia Rotomag. Provinciae, Rotomagi 1717, I, 36; auch bei Mansi, S. concil. nova collectio XVIII, 433).

[4]) Vgl. über die Schauspieler im Mittelalter u. a.: Muratori, De spectaculis et ludis publicis medii aevi, in den Antiquit. ital. medii aevi II 382. Acta Sanct. Boll. Oct. IX 699 in der Biographie des italienischen Augustinereremiten Joh. Bonus, der 40 Jahre ioculator war. Karl Weinhold, Die deutschen Frauen in d. Mittelalter, Wien 1882², II 131. E. Michael S. I., Gesch. des Deutschen Volkes, Freiburg 1906, IV 390. Anton E. Schönbach, Sitzungsberichte der phil.-hist. Kl. Ak. d. Wiss. Wien 142 (1900), 56. Wilh. Hertz, Spielmannsbuch, Stuttg. u. Berlin 1905³. Edm. Faral, Les jongleurs en France au moyen-âge, Paris 1910 (Bibl. de l'école des hautes ét., 187). Georg Grupp, Kulturgesch. des Mittelalters, Paderborn 1912², III, 476. Theodor Hampe, Die fahrenden Leute in d. deutschen Vergangenheit, Leipzig 1902 (Monographien z. deutsch. Kulturgesch., 10).

[5]) Ein altes Ms. beschreibt das Mailänder Theater folgendermaßen:

Schichten, verkrachten Existenzen und seit dem 12. Jahrhundert auch aus bankrotten Klerikern zusammensetzte, gab sich diesem Berufe hin. Spaßmacher, Bänkelsänger, Bärenführer, Seiltänzer, Artisten, mehr pantomimische Darsteller als Schauspieler, boten sie höchstens Tingeltangel- und Varietékunst, aber kaum etwas von dem, was wir Schauspielkunst nennen.[1]) Daher war auch ihr Ruf wie früher sehr schlecht. Daß die Schauspielerinnen nichts taugten, galt als selbstverständlich. In althochdeutschen Glossen des 9. bis 11. Jahrhunderts wurden meretrix und scortum oft mit theatrica und spilwîp erklärt und übersetzt;[2]) auch im Französischen wurden jougleresse und ménestrelle mit femme galante gleichgesetzt.[3])

Aber auch über die Schauspieler urteilten die meisten kirchlichen Schriftsteller sehr wegwerfend und hielten sie, wie der berühmte Franziskaner Berthold von Regensburg († 1272), für „gumpelvolk ... die dâ sint des tiuvels blâsbelge“[4]) oder für „membra diaboli“, wie der Bischof Otto von Freising († 1058).[5]) Der Schwabenspiegel gibt als rechtlichen Enterbungsgrund an: „ob der sun ein spilman wirt wider sins vater willen, daz er güt fur ere nimt.“[6]) Diese Zusammenstellung „Spielleute und die Geld mit Ehre tauschten“[7]) war fast sprichwörtlich; auch Berthold von Regensburg sagte: „daz sint die gumpelliute, gîger unde tambûrer, swie

---

super quo histriones cantabant, sicut modo cantantur de Rolando et Oliverio. Finito canto Blufoni et mimi in citharis pulsabant et decenti motu corporis se circumvolvebant. Zitiert von Muratori, a. a. O. 844.

[1]) Der erzbischöfliche Kanzler Johann von Salisbury († 1180) gibt in seinem Polycraticus, I c. 8 folgende Beschreibung: Hinc mimi, salii vel saliares, balatrones, aemiliani, gladiatores, gignadii, praestigiatores, malefici quoque multi, et tota joculatorum scena procedit ... Sacrae quidem communionis gratiam histrionibus et mimis, dum in malitia perseverant, ex auctoritate Patrum non ambigis esse praeclusam. ML CIC 406. Über ihr Treiben vgl. Wilh. Bäumker, Zur Gesch. der Tonkunst in Deutschland, Freiburg i. Br. 1881, S. 106.

[2]) A. E. Schönbach, a. a. O. 86.

[3]) Wilh. Hertz, a. a. O. 319, Anm. 29.

[4]) Franz Pfeiffer, Berthold v. Regensburg I, Wien 1862, S. 319.

[5]) Chronicon VI c. 32; MGSS XX 245.

[6]) XV, 9; Ausgabe von Laßberg, S. 11. Schon Justinian hatte diesen Enterbungsgrund zugelassen, Nov. 115 c. 3 § 10.

[7]) Der Sinn ist umstritten; vgl. Alfred Schaer, Die altdeutschen Fechter u. Spielleute, Dissert. Straßburg 1901, S. 93.

die geheizen sîn alle, die guot für êre nement ... sie sint uns aptrünnic worden mit ir trügenheit."[1])

Auch die meisten Theologen und Kanonisten haben die Spielleute und Pantomimen als unchristliche Leute angesehen und die Möglichkeit, in ihrem Stande selig zu werden, geleugnet. „Haben die Spielleute Aussicht auf das ewige Heil?" fragte der Schüler. „Nein," antwortete der Meister, „ihrem ganzen Wollen nach sind sie Diener des Teufels".[2]) Petrus Cantor († 1197), der an der Pariser Universität Theologie lehrte, meint, es gäbe keinen menschlichen Beruf, der nicht zu irgend etwas nütze sei, allein das Schauspielergewerbe sei ganz scheußlich und nur Laster.[3])

Sowohl die Theologen als auch die Synoden haben den Bischöfen und Geistlichen verboten, die Schauspieler mit Geld und Almosen zu unterstützen und ihren Aufführungen beizuwohnen.[4]) „Wir verbieten den Prälaten und Klerikern," heißt es z. B. in den Straßburger Synodalstatuten von 1252, „Spielleuten und Schauspielern außer Lebensmitteln etwas zu geben."[5]) Nach den Statuten der Erzdiözese Gnesen vom Jahre 1326 sollen diejenigen Kleriker, die ihnen Geschenke machen, exkommuniziert werden.[6]) Auch die Brüder und Schwestern vom dritten Orden des hl. Franz werden 1289 in der vom Papst Nikolaus IV. approbierten Regel

---

[1]) Pfeiffer, a. a. O. I, 155. Berthold hat oft und heftig gegen die ioculatores und ninnii ninniones gepredigt; vgl. Schönbach, a. a. O. 56.

[2]) Elucidarium II c. 18. Habent spem ioculatores? — Nullam; tota namque intentione sunt ministri satanae. ML CLXXII 1148. Das Werk wurde fälschlich dem Honorius Augustodunensis zugeschrieben; es ist wohl erst nach 1170 verfaßt.

[3]) Verbum abbrev. c. 49, contra dantes histrionibus ... Nullum genus hominum est, in quo non inveniatur aliquis utilis usus ... praeter hoc genus hominum, quod est monstrum, nulla virtute ademptum a vitiis. ML CCV 154.

[4]) Laterankonzil 1215, c. 16. Mimis, ioculatoribus et histrionibus non intendant. Mansi, XXII 1006. Über die Frage, ob man Schauspielern Almosen geben dürfe, vgl. Ad. Franz, Theol. Quartalschrift, Tübingen 88 (1906) 417.

[5]) Urkundenbuch der Stadt Straßburg I (1879) 278.

[6]) Statuimus et hortamur ..., ut clerici ... a crapula et ebrietate prorsus abstineant, non spectaculis nec pompis intersint, ioculatoribus, ystrionibus, goliardis et buffonibus non intendant nullaque eis, sub pena excommunicationis, dona tribuant. Codex diplomat. Maioris Poloniae, II (1878) 391.

aufgefordert, ihnen nichts zu geben. „Auch in ihren Familien sollen sie dafür sorgen, daß es nicht geschieht.[1]"

Nur ganz wenige Theologen machten Unterschiede und ließen denjenigen, die anständige Gesänge und sittliche Dichtungen vortrugen, eine gewisse Duldung angedeihen. Ein wohl mit Unrecht dem hl. Bonaventura zugeschriebener „Gewissensspiegel" gab den Laien und Klerikern folgende Weisungen: Schauspieler, Tänzerinnen und Sänger, die durch unsittliche Worte und Pantomimen die Menschen zum Lachen bringen, sind nicht im Stande der Gnade, man darf sie nicht unterstützen. Diejenigen aber, die ihr Gewerbe in anständiger Weise betreiben, um die Menschen zu erheitern, sind nicht zu verdammen; ihnen darf man Almosen geben.[2]

Auch Thomas von Aquin, einer der einflußreichsten Theologen dieser Zeit, sprach sich ähnlich aus. Vergnügen und Spiel sind dem Menschen notwendig wie Ernst und Arbeit. Deshalb sind die Berufe, die ihm diese Erholungen verschaffen, nützlich und erlaubt, und die sie pflegen, sind nicht zu verurteilen, vorausgesetzt, daß sie keine Zoten reißen und nicht zu verbotener Zeit ihre Spiele vorführen, und solchen ioculatores darf man auch Geld und Almosen geben.[3]

Mit diesen anständigen Spielleuten, die man dulden konnte, waren die geistlichen und weltlichen Barden gemeint, die von Burg zu Burg, von Kloster zu Kloster gingen und ihre Heldengesänge und Heiligenlegenden vortrugen, und die auf die Lyrik und Epik des 11. bis 13. Jahrhunderts einen so bedeutsamen Einfluß ausübten.[4]

---

[1]) Bullarium ... roman. pontificum, Aug. Taurin. 1857/60; IV 91.

[2]) Speculum consc. c. 3 n. 15.

[3]) Summa theol. II, 2. q. 168 a. 3. Andere Beispiele unten S. 253.

[4]) Thomas de Chabham, ein englischer Kanonist des 13. Jahrh., sagt: Sunt autem qui dicuntur ioculatores, qui cantant gesta principum et vitas sanctorum et faciunt solatia hominibus in aegritudinibus suis vel in angustiis suis et non faciunt innumeras turpitudines, sicut faciunt saltatores et saltatrices et alii, qui ludunt in imaginibus honestis et faciunt videri quasi quedam fantasmata per incantationes vel alio modo. Si autem non faciunt talia, sed cantant gesta principum instrumentis suis, ut faciant solatia hominibus, sicunt dictum est, bene possunt sustineri tales, sicut ait Alexander papa. Zitiert von Faral, a. a. O. 44 und von Grupp, a. a. O. 477. Beispiele solcher angesehener ioculatores bei Adolf Mönckeberg, a. a. O. 46 und Alfr. Schaer, a. a. O. 105.

Von diesen Barden abgesehen, die zugleich als Dichter und Sänger ihrer Dichtungen auftraten, waren die anderen ioculatores und histriones übelberüchtigt; wie die unehrlichen Leute durften sie kein ehrliches Handwerk lernen und galten auch im weltlichen[1]) und kirchlichen[2]) Recht des Mittelalters als infames, als teilweise rechtlos, d. h. sie konnten vor Gericht nicht als Kläger und Zeugen auftreten. Weil sie so ehrbeschränkt waren, durften sie auch keine geistlichen Ämter und Würden annehmen; erst wenn sie ihr Gewerbe aufgegeben, konnten sie Dispens von dieser Irregularität erhalten.

In neuerer Zeit ist viel darüber geschrieben worden, ob ihr Gewerbe von der Kirche unter der Strafe der Exkommunikation verboten war, ob die Spielleute als solche für exkommuniziert galten, d. h. von der Gemeinschaft der Kirche, von ihrem Gottesdienst und ihren Gnadenmitteln ausgeschlossen waren.[3]) Einige haben das behauptet,[4]) aber zu Unrecht. Die Schriftsteller, Theologen und Synoden des Mittelalters haben den Ausschluß von der Kommunion nicht auf die Exkommunikation, sondern auf den schlechten, ehrlosen Lebenswandel zurückgeführt. Allerdings wurde der Strafkanon des Konzils von Arles, der die Schauspieler exkommunizierte,[5]) oft zitiert und von vielen Gesetzessammlungen, besonders auch von Gratian aufgenommen und nicht nur als Erlaß einer einzelnen Synode, sondern als allgemein geltendes Recht behandelt[6]), aber weder in der Theorie noch in der Praxis als eigentliche excommunicatio latae sententiae ausgelegt. Tatsächlich waren die ioculatores, von den Barden abgesehen, von der Kommunion ausgeschlossen; ihr Beruf war so verachtet, daß weder im bürgerlichen noch im kirchlichen Leben ein Verkehr mit ihnen stattfand.

---

[1]) Vgl. über ihre Ehrbeschränkung in deutschen Rechten Hans Joachim Moser, Die Musikergenossenschaften im deutschen Mittelalter, Dissert. Rostock 1910, S. 6 und Alfred Schaer, a. a. O. 100.

[2]) Qui quidem ipso iure sunt infames, sagt Rufinus ums Jahr 1165 im Anschluß an die oben zitierte Stelle Gratians. Heinr. Singer, Die Summa decret. des Mag. Rufinus, Paderborn 1902, S. 176.

[3]) Vgl. Wilh. Bäumker, Waren die „Spielleute“ des Mittelalters von der Kirche exkommuniziert? Monatshefte f. Musikgeschichte, 12 (1880) 109.

[4]) Riemann, Musik-Lexikon, Berlin 1916[8], unter „Zunftwesen“; Georg Grupp, a. a. O. 483; Ed. Osenbrüggen, Studien z. deutschen u. schweizer. Rechtsgeschichte, Schaffhausen 1868, S. 136.

[5]) Oben S. 247. [6]) Vgl. unten S. 254, Anm. 1

Sie galten, wie die Prostituierten, mit denen sie oft zusammengenannt wurden, als öffentliche Sünder, die ein schlechtes, ehrloses Leben führten, und denen deshalb, falls sie nicht Buße taten und von ihrem Berufe abließen, die Kommunion und nach ihrem Tode auch das christliche Begräbnis verweigert wurde. „Den Zauberern, Bösewichtern und Schauspielern dürfen erst nach ihrer Bekehrung die hl. Sakramente gespendet werden," sagte um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts der Engländer Giraldus.[1]) Im Jahre 1300 bestimmte die Synode von Cambrai: „Kein Christ darf von der Kommunion zurückgewiesen werden, außer wer exkommuniziert oder im Interdikt ist oder wer durch ein notorisches Verbrechen gebrandmarkt ist, wie die öffentlichen Dirnen, die Komödianten und Spielleute" (aut aliquo notorio crimine notatus, videlicet publicae meretrices, mimi, histriones).[2])

Die Scholastiker machten zwar theoretisch den Unterschied, von dem oben die Rede war. Spielleute, die ihren Beruf in ehrbarer Weise ausübten und nicht im Stande der Todsünde dahinlebten, sollten wie die anderen Gläubigen zu den Sakramenten zugelassen werden,[3]) aber tatsächlich hat man sie doch, von den Barden abgesehen, zurückgewiesen und zuerst Bekehrung und Abwendung von ihrem Gewerbe gefordert.

Auch wenn sie zur Beichte gingen und sich bekehrten, wurden sie nicht gleich zur Kommunion zugelassen, teils weil man ihrer Sinnesänderung nicht traute und erst eine Bewährungsfrist verlangte, teils weil man ihnen für ihr Sündenleben eine öffentliche Buße aufgab, der sie sich zuerst unterwerfen mußten. Es gibt ver-

[1]) Gemma eccles. I c. 9; Rerum Britann. medii aevi scriptores XXI, 2 (1862). Ebenso der Engländer Johann von Salisbury, oben S. 249.

[2]) Hartzheim, Concilia Germaniae IV 73. Dasselbe Dekret hatte 1287 schon die Synode von Lüttich erlassen, ibid. III 692.

[3]) Auf die Frage, ob die histriones kommunizieren dürfen, antwortet der Franziskaner Alexander von Hales († 1245): Nullus existens in mortali scienter debet accedere..., sed sive sit hystrio sive alio peccato notatus post conversionem ad deum, relictis peccatis suis non debet ei negari gratia sive beneficium communionis. IV q. 48 membr. 7. Durandus a. s. Porciano o. Pr. († 1334) gab den Entscheid: Similiter mimis et histrionibus est deneganda communio secundum canones, sed hoc est intelligendum de illis quorum ars non potest exerceri sine peccato mortali ... Si in arte mimorum et histrionum non est aliud peccatum nisi vanitas venialis et curiositas, non apparet quare debeat communio negari. IV d. 9 q. 5. Ähnlich Gabriel Biel († 1495), IV d. 9 q. 2.

schiedene Arten von öffentlich bekannten Sündern, sagt der sel. Albert d. Gr. († 1280), wenn jemand vor Gericht durch Zeugen überführt wird, oder wenn er ein schändliches Gewerbe treibt, wie die Wucherer, Schauspieler, Zauberer und Dirnen; alle diese müssen vom Tische des Herrn zurückgewiesen werden, wenn sie ihm nicht vorher entsagt und durch öffentliche Buße Genugtuung geleistet haben.[1]) Nach dem Franziskanertheologen Richardus de Mediavilla († 1308) muß man nach der Beichte einige Zeit warten, ob ihre Besserung anhält.[2])

Natürlich machten die besseren und anständigeren ioculatores Anstrengungen, aus dieser allgemeinen Infamie herauszukommen und die Achtung der bürgerlichen Gesellschaft, besonders auch der Geistlichkeit zu gewinnen. Je mehr man sie von dem verachteten fahrenden Volk schied, desto besser kamen sie weg. Sie taten sich deshalb ähnlich wie die Handwerker in zunftartigen Gilden zusammen, die versuchten, den Stand dadurch zu heben, daß sie die lockeren und künstlerisch untüchtigen Elemente ausschieden und für die Aufnahme eine Prüfung und eine Bewährungsfrist verlangten. Entsprechend den mittelalterlichen Sitten hatten sie ein Oberhaupt, dem sie gehorchten, den roi des mérétriers, den roi des violons, den Pfeifferkönig, wie er aus dem elsässischen Rappoltsweiler so berühmt geworden ist.[3])

Weil die Verachtung, mit der die Kirche sie behandelte, die Spielleute gesellschaftlich besonders drückte, gaben sie ihren Gilden oft die Form von kirchlichen Bruderschaften, um so die Gleichberechtigung mit den anderen Gläubigen und die Zulassung zur Kommunion leichter zu erreichen. In Paris hatte die confrérie de Saint Julien des frères jongleurs, die am Anfang des 14. Jahrhunderts gegründet wurde, ein Spielmannshospital und eine

[1]) Notorius duplex, scilicet per convictionem testium in iudicio ... et notorius per turpe officium vel artem ... sicut usurarii ... et per artem histrio et magus et per contubernium turpe, sicut meretrix; tales enim repellendi sunt nisi poenitentia publica prius prioribus actibus renuntiantes satisfaciant. IV d. 13 a. 17.

[2]) IV d. 9 a. 3 q. 2; ähnlich Gabriel Biel, a. a. O.

[3]) Vgl. Moser, a. a. O. 54; Hertz, a. a. O. 40. Das Beispiel eines „Lechenbrieffs", in dem die Stadt Zürich für ihr Gebiet dem Ulmen Meyer in Bremgarten i. J. 1430 das Pfeifferkönigtum verlieh, ist im Anzeiger f. schweizer. Gesch. u. Altertumskunde 1856, S. 28 abgedruckt.

eigene Kirche, die dem hl. Genesius, einem römischen Schauspieler, geweiht war.[1]) Während in Wien schon 1288 die Nikolaibruderschaft entstand,[2]) waren doch erst das 15. und 16. Jahrhundert die eigentliche Zeit dieser religiösen Spielmannsgilden. 1407 stifteten die „farend Lüt Giger und Pfiffer" in der Pfarrkirche des St. Gallischen Städtchens Uznach eine solche Bruderschaft; sie verpflichteten sich christlich zu leben und alle Jahre einmal zusammenzukommen und für die verstorbenen Mitglieder eine Jahrzeit zu begehen.[3]) 1457 bestätigte der Rat der Stadt Brugg im Aargau „unser lieben frowen brüderschaft der pfiffern" ihre früheren Rechte, „damit si ir bruderschaft und gotzdienst wiederumb in ern und zu wege bringen mögent."[4])

Um den Bruderschaften eine noch sicherere Grundlage zu geben und dem Widerstand vieler Pfarrer gegen die Sakramentenspendung energischer entgegentreten zu können, erbat der Graf von Rappoltstein als elsässischer Spielvogt von dem Kardinal Julian Cäsarini, der 1431 bis 1437 päpstlicher Legat auf dem Basler Konzil war, ein eigenes Privileg.[5]) Obwohl zunächst nur für eine einzelne Bruderschaft gegeben, kann man es doch als die charta magna der Spielleute bezeichnen; immer berufen sie sich darauf, und

---

[1]) Vgl. H. M. Schletterer, Geschichte der Spielmannszunft in Frankreich und der Pariser Geigenkönige, Berlin 1884, S. 19; in den S. 116 veröffentlichten Statuten der Pariser Bruderschaft steht nichts von Zulassung zur Kommunion.

[2]) Wilh. Bäumker, Zur Geschichte der Tonkunst ..., S. 115.

[3]) Ildefons von Arx, Geschichten des Kantons St. Gallen, 3 Bde., St. Gallen 1810—1813; II, 209.

[4]) Sammlung schweizer. Rechtsquellen, XVI: Die Rechtsquellen des Kantons Aargau, I 2: Die Stadtrechte von Baden u. Brugg, Aarau 1899, S. 38.

[5]) Manche Autoren, z. B. Moser a. a. O. 77, sprechen von einer Bulle Eugens IV., die Julian vermittelt habe. Das ist wohl ein Irrtum. Die Bischöfe berufen sich immer nur auf das Schreiben des Legaten, sprechen aber nie von einer päpstlichen Bulle. So auch 1461 der Graf Wilhelm von Rappoltstein in einem Gesuch an den Bischof von Basel, in dem er um die Bestätigung des Privilegs bat. „Do hant ettliche pfiffer vorziten ein bruoderschafft gehebt zuo Wilr (Weiler) in Albrehtsthal, die darnach gan Sletzstadt und yetz von Sletzstat zuo Rappoldswilr in uwerm bistuom geleit ist. Nuo ist inen vormals durch einen bapstlichen legaten gegönnet und durch bisscoff Johannsen, uwerm vorfaren seligen, bestetigt worden, das man inen ir kristliche rechte und daz heylige sacrament geben und tuon solle alse andern kristen luten, des inen von iren kilcherren intrag beschicht." Rappoltsteinisches U. B., hrsg. von K. Albrecht, 5 Bde., Colmar 1890—98; IV 269.

viele süddeutschen Bischöfe haben es bestätigt und seine Befolgung eingeschärft. Das Schreiben selbst ist verloren gegangen, wir kennen aber seinen Hauptinhalt aus diesen Bestätigungserlassen der Bischöfe. So schrieb der Generalvikar von Konstanz ums Jahr 1445 an einen Dekan, der einem Bruderschaftsmitglied die Kommunion verweigert hatte, daß die Spielleute nach dem Privileg des Kardinals am Osterfeste die Kommunion empfangen könnten, und daß die Geistlichen, in deren Pfarrei sie sich gerade aufhalten, sie ihnen nicht verweigern dürften. Voraussetzung dabei sei, daß die Spielleute reuig zur Beichte kommen und sich 14 Tage vorher und 14 Tage nachher der Ausübung ihres Gewerbes enthalten.[1])

Einige süddeutsche Bruderschaften erwarben dieses Privileg; so hatte es der Legat Julian, der es zuerst der Bruderschaft in Weiler (Elsaß) gegeben, auch den Spielleuten in Riegel (Breisgau) verliehen.

Die vierwöchentliche Enthaltungsfrist war ein schweres finanzielles Opfer, das sie natürlich zu erleichtern suchten; Bischof Wilhelm von Straßburg verringerte 1508 für die Mitglieder der Bruderschaft die Zeit auf fünf Tage vor und fünf Tage nach dem Empfang der Kommunion.[2])

Natürlich gehörten verhältnismäßig nur wenige Spielleute solchen kirchlich gutgeheißenen Bruderschaften an; auch wenn die übrigen weltlich organisierte Spielgrafschaften oder Pfeiferkönigreiche bildeten, waren sie doch nach wie vor unwürdig die Sakramente zu empfangen. Nach einer Verordnung des Bischofs Johann von Eichstätt (1445—1464) mußten sie verweigert werden

[1]) Vicarius. decano in Binsdorff salutem in domino. Conquestionibus Petri Kindhart fistulatoris subditi tui accepimus, quod licet dudum fistulatores, tubicines et nimi societatis B. M. in ecclesia parrochiali in Riegel Constantienis diocesis gratiam specialem a . . . domino Iuliano miseratione divina apostolice sedis tunc per germaniam legato consecuti fuerint, quod ipsis et singulis eorum anno quolibet in festo Paschali confessis et contritis in communione fidelium existentibus divinissimum eukaristie sacramentum ministrari posset et ecclesiarum curati, sub quorum cura ipsos degere contigerit, illud ministrare debeant, dummodo per 15 dies ante huiusmodi sacramenti perceptionem et totidem alios dies post illius suscepcionem ab officiorum suorum et servilium operum exercitiis abstinerent et id eis specialiter inhiberi non contigerit, auctoritate legationis sue consecuti fuerint. Veröffentlicht von Aloys Schulte, Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins 41 (1887) 307.

[2]) J. G. Heitz, Alsatia (1856/57) 20.

„denen die ein verläumbt Leben führen, als Gauckler, Zauberer, öffentlich Scholderer, öffentlich Loder und gelohnt sundlich spielleuth, gemeinen Frauen und ihren Wirthen ... so lang biß daß sie von ihrem sundlichen Leben gänzlich gelassen und darüber ihr aufgesetzte Bueß verbracht haben."[1]) Auch nach den Synoden von Regensburg 1512[2]) und Augsburg 1517[3]) blieben sie von der Kommunion ausgeschlossen. Besonders streng war man, zum Teil unter jansenistischem Einfluß, in Frankreich. Viele Diözesanritualien des 17. und 18. Jahrhunderts haben sie als Exkommunizierte oder als öffentliche Sünder behandelt und ihnen die Sakramente verweigert, solange sie ihrem Gewerbe nicht entsagten.[4])

Dagegen enthielt das Rituale Pauls V. (1614), das die Norm für die Ausarbeitung der Diözesanritualien sein sollte, unter den Auszuschließenden die Schauspieler, die sonst gewöhnlich mit aufgeführt wurden, nicht mehr. Auch von den Moralisten und Kasuisten des 17. und 18. Jahrhunderts ist die Frage nur noch selten behandelt worden.

Im Maße wie sich der Stand hob und gesellschaftliche Achtung gewann, wie sich die Schauspieler der besseren Theater von den gewöhnlichen unterschieden, wurden sie auch von der Kirche wie die übrigen Gläubigen behandelt und je nach ihrer persönlichen Würdigkeit zu den Sakramenten zugelassen oder nicht. Das Konzil von Reims (1849)[5]) gibt die heutige Lehre wieder, wenn es die Schauspieler weder als infam noch als kirchlich geächtet erklärt, sondern nur diejenigen von der Kommunion fernhält, die ein schlechtes Leben führen oder ihren Beruf mißbrauchen und in gott- und sittenlosen Stücken mitwirken.

[1]) Joh. Henr. de Falckenstein, Codex diplomat. Antiquitatum Nordgaviensium, Francofurti et Lipsiae 1733, App. 75.

[2]) Nicht zugelassen wurden omnes qui infamem vitam ducunt, ut sunt ioculatores, histriones. Hartzheim, a. a. O. VI 114.

[3]) F. A. Hoeynck, Gesch. der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg, Augsburg 1889, S. 133.

[4]) Jules Corblet, Histoire ... du sacr. de l'euch., Paris 1885, I 331.

[5]) Corblet, a. a. O.

EINIGES ÜBER DAS WESEN DER STÄDTE-CHRONISTIK.

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER SUDETEN-DEUTSCHEN.[1])

VON EMANUEL SCHWAB.

Unter Chroniken versteht man gewöhnlich erzählende Quellen, die sich nicht darauf beschränken, die einzelnen Ereignisse in einfacher Zeitfolge anzumerken, sondern die sie in größere Zusammenhänge stellen, die Kräfte, die in ihnen wirksam sind, wenn schon nicht sichtbar machen, so doch mindestens ahnen lassen. Von dieser Begriffsbestimmung müssen wir bei der Betrachtung der Städtechroniken absehen. Zwar genügt sicher ein nicht kleiner Teil der in der Münchner Ausgabe[2]) gedruckten Werke jener Forderung. Aber das ändert sich rasch, wenn wir aus den Zeiten, in denen die Städte um ihre Geltung im mittelalterlichen Staate kämpften, zu jenen gelangen, da sie — im Reich wie in den Ländern — nur mehr den Beschlüssen der oberen Stände beizutreten hatten; ändert sich, wenn wir uns von den großen Reichs-, Bischofs- und Handelsstädten abkehren und den kleinen Landstädten zuwenden.

Was uns da an Zeugen unsrer Vergangenheit gegenübertritt, ist eine so buntscheckige Gesellschaft, daß sie sich einer sauberen Einteilung in scharf geschiedene Gattungen völlig entzieht.[3]) Es sind vielmehr fast ausschließlich Mischformen, in denen unsre Vorfahren die Geschichte ihrer Gemeinwesen niedergelegt haben. Aber für die Bewertung und Benützung dieser Werke ist es wichtig, über das Verhältnis der Verfasser zu ihrem Stoff, über die Wege, auf denen sie zur Geschichtschreibung gelangt sind,

[1]) Nachfolgend der volle Wortlaut des Vortrages, den ich am Grazer Historikertage mit starken Kürzungen — namentlich in den Schlußteilen — gehalten habe.

[2]) Die Chroniken der deutschen Städte . . . hrsg. durch die historische Kommission bei der kgl. Akademie der Wissenschaften; angeführt M(ünchener) A(usgabe).

[3]) Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, (angeführt Lo) I³ 13.

Klarheit zu gewinnen. Und da können wir unterscheiden: Darstellungen, die von der Vorliebe für die Vergangenheit eingegeben, und solche, die von der Teilnahme an der Gegenwart getragen sind; unter diesen Werke, die in die Gegenwart wirken oder doch sich mit ihr auseinandersetzen wollen; andere, die sie schlicht und ruhig wiederspiegeln.

In der letztgenannten Untergruppe stehen an den Enden einer Reihe von unmerklichen Übergängen die anspruchvollste Form: das Tagebuch, und die schlichteste: das Hausbuch.

Als Tagebuch im quellenpsychologischen Sinn erscheint uns die gleichzeitige Aufzeichnung einer Folge einzelner Ereignisse zu dem Zwecke, um später des Sinnes der Vorgänge inne zu werden, zu denen sich jene dem rückschauenden Beobachter ballen. Es ist gleichgültig, ob der Verfasser wirkend im Leben steht, das er schildert, oder es — als bloßer Beobachter — an sich vorbeigleiten läßt; es macht keinen Unterschied, ob er für sich, einen Nächststehenden (etwa seinen Erben) oder einen kleinen vertrauten Kreis seine Beobachtungen aufzeichnet. Wesentlich sind für das Tagebuch seine Vertraulichkeit[1]) und der Verzicht auf die sofortige Ziel- und Sinnsetzung für die mitgeteilten Begebenheiten. Und diesen beiden Selbstbeschränkungen verdankt es seinen Wert und seine ausgezeichnete Stellung unter den erzählenden Quellen. Tagebücher, die für die Öffentlichkeit geschrieben sind, haben bloß ihre Form erborgt, gehören aber zu den ins Leben wirkenden Gegenwartsaufzeichnungen[2]) und sind nach den für diese maßgebenden Grundsätzen zu bewerten und zu benützen.

Die Führung von Tagebüchern ist seit alters teils Übung, teils geradezu Vorschrift in jenen Kreisen, die in schwierigen verantwortungsvollen Stellungen verwendet werden: als Führer einer See- oder Heerfahrt, einer Forschungsreise, an leitender Stelle des Außendienstes, des Hofes oder der Verwaltung. Aber auch geistig hochstehende Männer des bürgerlichen Lebens, ja manchmal ganz einfache Menschen, haben oft und gern zu dieser Form gegriffen. Für die Erhaltung von Quellen dieser Gattung begründet die Stellung des Verfassers einen Unterschied. Während die dienstlichen oder halbamtlichen Tagebücher in der Regel in den Schriftenfächern der Behörden zur Ruhe kommen, die die Rechenschaft über

[1]) Lo II³ 127. [2]) Lo I³ 196, 272.

die Verwendung des Verfassers abzunehmen hatten, und dann die Schicksale ihres Schriftennachlasses teilen, ist das persönliche Tagebuch, dessen Vertraulichkeit die Mitteilung und Abschriftnahme auf das äußerste einengt, allen Gefahren ausgesetzt, die die Schwankungen des geschichtlichen Sinnes den Schriftquellen bereiten, und seine Erhaltung meist nur einem glücklichen Zufalle zu verdanken.

Zu den Tagebüchern gehört zwar nicht das Büchlein, das der Nürnberger Ulman Stromer im XIV. Jahrhundert von „seinem Geschlecht und von Abenteuer" geschrieben hat[1]) — das ist vielmehr eine regelrechte Mischform —, aber seit den Berichten[2]) über den Erfurter Hoftag vom Jahre 1274 oder die Konstanzer Kirchenversammlung (Ulrich Richental, 1414—1418) oder den Bekenntnissen des Halleschen Ratsherrn Markus Spittendorf 1474—1480 sind uns Vertreter dieser Gattung teils in Urform teils als Einschluß in späteren Werken in stattlicher Zahl erhalten, von der Flut der halbamtlichen und Reiseberichte tagebuchartiger Form oder Haltung ganz zu schweigen; und daß die Zahl der echten Tagebücher in der Zeitenwende Maximilians I. besonders zunimmt[3]), ist nicht eben erstaunlich. In den Sudetenländern ragt Iglau[4]) durch ähnliche Quellen hervor, die noch Martin Leupold für seine Chronik im ersten Viertel des XVII. Jahrhunderts benützt hat: das „Büchlein" des Lukas Leupold 1495—1531, die „commentarii" Martin Winterbergers 1514—1559, die „annales" des Hans Leupold 1550—1584 und die „diarii" Laurenz Reindlers 1554—1593. Erhalten sind die „Ephemeriden", die Mathias Meißner in Komotau 1560—1600 geführt hat.[5]) Sonst finde ich noch erwähnt[6]): aus

[1]) M. A. 1. (Band) I. (Stück). [2]) Z(um) F(olgenden) Lo I³ 95, II³ 98, 127.

[3]) Köln (Sudermann und Breckenfelder), Wien (Tichtel und Cuspinian): Lo I³ 228 n. 2, II³ 56 n. 1, M. A. 12. S. LXXX n. 7, Nat. Bibl. Wien Ms. 7417*.

[4]) Igelland, Mitteilungen für Volkskunde der Iglauer Sprachinsel. Monatsbeilage des „Mährischen Grenzboten", seit 1926, S. 38.

[5]) Bibl. Strahof Ms. D. A. III. 38.

[6]) Z. F.: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen, angeführt P(rager) M(itteilungen) 2, 67; 11, 27. Not(izen) Bl(att der histor. statist. Sektion usw.) (18)56 S. 34, 35, 37 (Verzeichnis) Chyt(il) 242, 250, 315 und ebda. S. 45 (Verzeichnis der verschollenen Werke) Chyt(il)* 40; Schriften derselben Sektion, angeführt Sekt(ions) Schrift(en) 6, 260; 9, 438. Zeitschrift des deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens, angeführt M(ährische) Z(eitschrift) 6, 88; 14, 264. Kux, Littau S. 2; Handschriften des Brünner (obengenannten) Geschichtsvereins, angeführt Hs. Gesch. Ver. Brünn 130, 301; Lo I³ 322 ff.

Prag die Chronik des Laurenz von Brzezowa (1414—1422), die Selbstbiographie des Christoph von Thain (bis 1516), das Tagebuch des Lucas von Eisenreich (Mähren sc. XVI.), aus Walachisch Meseritsch einen Unbekannten (1568—1648) und den Andreas Ssiwy (1593—1658), aus Mähren den Alexander Lomicky (1605 bis 1610), einen Unbekannten (1608—1611) und den Johann Georg Harant von Polschitz (1624—1646), aus Neutitschein den Mathias Scheitenhauer (1607, fortgesetzt bis 1852), über den Entsatz von Eger ein Marschtagebuch (1647), aus Littau das Dillersche Tagebuch (1775—1823), aus Brünn Anton Sebastian Hanzely (1723 bis 1752) und Peter Frhrn. v. Forgatsch (1808—1813), aus Mähr. Schönberg die Tagebücher Umlauf und Tersch (1848—1900). Im Vormärz war Troppau eine Hochburg der Tagebuchführung: fünf Werke dieser Art werden uns aus dieser Zeit genannt.[1])

Das Muster eines Hausbuchs erkennen wir in dem Gebetbuch des Urgroßmütterchens, auf dessen Vorsatzblättern alles an Freud und Leid verzeichnet ist, was den neugegründeten Hausstand im Laufe seines Lebens betroffen hatte: Die Eheschließung, Tod der beiderseitigen Eltern, Geburt, Verehelichung und Tod der Nachkommen, Krankheitsfälle u. dgl. In den älteren Zeiten, in denen die geistige Verwandtschaft für ebenso wichtig genommen wurde wie die leibliche, treten auch die Gevatterschaften hinzu. Und noch eine dritte Verwandtschaft macht sich geltend, die im Rechtsleben wurzelt: noch wirkt bis ins XVII. Jahrhundert die einheitliche Hausgewalt nach, die Munt. Stirbt der Hausherr, so tritt an seinen Platz der Vormund und vertritt Vaterstelle nicht nur bei den Waisen, sondern auch über die Witwe und das Nachlaßvermögen, bis die Witwe sich wieder verehelicht hat oder als Zwischenwirtin bestellt ist, Vermögen und Waisen in besondere Obhut gegeben sind oder der letzte Waise durch Tod, Volljährigkeit und Verehelichung der Munt entwächst. Die Endigung solcher Muntschaften (Freisprechung des Vormunds) nimmt das Hausbuch häufig in seine Spalten auf.

Erwägt man, daß in unseren Gegenden die Kirchenbücher in der Hauptmasse erst im dritten Viertel des XVII. Jahrhunderts einsetzen, und daß der Stadtbucheintrag bloß für die Liegenschaftsübereignung zwingendes Recht ist, im übrigen Rechtsver-

[1]) M. Z. 14. 15.

kehr aber mit mündlichem Vertragsabschluß (Gelöbnis), Pfandsetzung, Eintrag in das persönliche Handelsbuch und Einzelurkunde in Wettbewerb steht, so wird man den Wert der Nachrichten nicht leicht unterschätzen, die uns in den schlichten Hausbüchern jener Zeit erhalten sind.

Glücklicherweise sind die Umstände der Erhaltung von Quellen dieser Art besonders günstig. Es ist zwar nicht gerade Regel, aber doch sehr natürlich, daß Seitenzweige der Familie von ihrem Hausbuch eine Abschrift oder einen Auszug nehmen und fortführen.[1]) Und so sind uns Hausbücher in großer Zahl überliefert. Ich erwähne nur beispielsweise[2]) aus Würzburg Michael de Leone (1266—1354), aus Augsburg das dritte Buch des Burkart Zink (bis 1468), aus Danzig Lubbe (1405—1489). Aus den Sudetenländern nenne ich aus Olmütz Grozman (1485—1520)[3]) und Hobl (1535—1603)[4]), aus Trautenau Herolt (1530—1597)[5]), ferner[6]) aus Klattau Schebesta, Leitomischl Neumann und Nimbursky, Neustadtl Schier (1610 bis 1788) und Chladek (1720—1838), Ossegg Jahn (1650—1800), Prossnitz Prokesch-Fuchs (1730—1811), Schmole Richter (1660 bis 1811), Mähr. Trübau Strackele (1719—1759); viele mögen als Mischformen sich unter den vielen Ortschroniken verbergen. In Iglau[7]) ist in jedem Jahrhundert ein Hausbuch angelegt worden: im XVI. Setzenschragen, im XVII. Letscher, im XVIII. Riesenfelder, im XIX. Patry. Auch das Augsburger Hochzeitsregister (1484—1560)[8]) kann seinem Inhalt nach hierher gestellt werden.

Aus der Gruppe geschichtlicher Darstellungen, die in die Gegenwart wirken wollen, ist jene Form eines parteimäßig eingestellten Einzelberichtes die zahlreichste Art, die ich Denkschrift nennen möchte; und sie ist eine der frühesten Formen der städtischen Geschichtschreibung überhaupt. Ich verweise nur beispielsweise[9]) auf Braunschweig (machinatio fratrum minorum 1279, Fehdebuch

---

[1]) Igelland S. 39. Auch das Denkbuch des Endres Tucher beginnt mit seiner Verehelichung. Lo I³ 168.

[2]) Z. F.: Lo I³ 140, 156f., II³ 199.

[3]) Nat. Bibl. Wien Ms. 14869, 5.

[4]) St. Arch. Olmütz Hs. 35, 2.

[5]) Mus. Bibl. Prag Ms. VII. D 13.

[6]) Z. F.: Zíbrt (bibliogr. česk. hist.) I n. 3275, 3305; Sekt. Schrift. 9, 289; P. M. 19, 314, Brünn Ld. Arch. N. S. 428; Mus. Bibl. Prag V. C 28; Hs. Gesch. Ver. Brünn 44.

[7]) Igelland S. 43, 48, 49, 50.

[8]) Nat. Bibl. Wien Ms. 9405*.

[9]) Z. F.: M. A. 6. I.—III.; 16. VII.; 12. II. III.; 14. VI. Beil. III.; 8. S. 54.

1377—1388, heimliche Rechenschaft 1406, Schichtbuch 1293 bis 1514), Köln (Weberschlacht 1369—1371, neues Buch 1360—1396, Unruhen 1481—1482) und Straßburg (bellum Waltherianum 1260 bis 1263). Vor allen Städten ist Nürnberg[1]) reich an solchen Denkschriften: Kriegsbericht 1388, Zug vor Lichtenburg 1444, 1. Markgrafenkrieg 1449—1450, Treffen am Weiher 1450, Kreuzzug nach Ungarn 1456, bayrischer Krieg 1504, 2. Markgrafenkrieg 1553. Daneben ragen[2]) Hamburg, Mainz und Wismar durch den Reichtum an Quellen dieser Art hervor.

Solche Werke sind besonders achtsam zu benützen. Denn sie enthalten fast ausnahmslos Mitteilungen wohlunterrichteter Männer; nur daß diese und zwar meist mit vollem Bewußtsein, nicht die reine geschichtliche Wahrheit niederlegen, sondern im Leser unvermerkt eine vorbestimmte Auffassung von den geschilderten Ereignissen hervorrufen wollen. Können wir ihren Bericht nicht an anderen zeitgenössischen Quellen prüfen, so gilt es in jedem Falle die Parteistellung der Verfasser, das Maß ihres Parteigeistes und die Art ihrer schriftstellerischen Mittel — Verschweigen, Abtönen, Zurechtrücken, Einschalten erdichteter Mittelglieder oder Anstöße u. dgl. — eindringend zu erheben, bevor ihr Bericht der Darstellung zugrunde gelegt werden kann.

Auch die Sudetenländer sind nicht gerade arm an solchen Denkschriften. Ich verweise[3]) auf den Bericht über die Unfälle der mährischen Städte 1467, die Breslauer quaestiones an se dedat regi Georgio 1467/1468 (falls das nicht eine Stilübung sein sollte), die Verteidigungsschrift der Kaadner gegen denselben, den Bericht Kaspar Fitlers über den Kampf Elbogens mit seinen Pfandherren, den Grafen Schlick 1471—1504, die Berichte über die Prager Aufstände von 1483 (passio) und 1524 (seditio), die Gedächtnüssen der Stadt Gaya über ihre Erhebung zur kgl. Stadt 1548. Aus der Hussitenzeit und den folgenden Jahren besitzen

---

[1]) Z. F.: 1. I. Beil. IV. A. 12.; 2. IV., V., Beil. III.; 3. IX.; 1. S. XXXII.

[2]) Z. F.: Lo II[3] 161, 185ff. — M. A. 17. 18.

[3]) Z. F.: Not. Bl. 56 S. 29. 30. 35. 36 (Chyt. 98, 131, 267, 269—274). Lo I[3] 324—331, 335 n. 4. — P. M. 9, 58; 13, 126; 17, 54, 58. 25, 393. — Sekt. Schrift. 12, 96. — Zíbrt III n. 12. 977, 13. 043. — Dte. Chron. aus Bhmn. I. — Nat. Bibl. Wien Ms. 3203, 3; 14035; 14745. — Brünn, Ld. Arch. Hs. F. M. 232; St. Arch. Hs. Wiesenberg A[1]: 11; Hs. Gesch. Ver. 41 u. unsign. — Olmütz St. Arch. 87. — Katalog Dobner. —

wir drei Werke aus Prag und eines aus Znaim; die Wiederbekehrung der Städte zum römischen Glauben hat Berichte in Nikolsburg (1582), Groß-Meseritsch (1596—1604) und Pardubitz (1628) hervorgerufen, die Bauernaufstände in Kraschau, Udritsch und Wernsdorf (1680) und in Kriesdorf (1775—1778), die Pest in Olmütz (1715 bis 1716) und Mähr. Trübau (1715), der böhmische Aufstand in Leitomischl (1618), Olmütz (4 Tagebücher 1619/1620), Prag (1619), das Martyrium des hl. Sarkander in Olmütz 5 Werke (1620).

Häufig finden wir solche Berichte als Eintragung in Büchern, die zunächst dem Rechtsverkehr und der städtischen Verwaltung dienen[1]), so etwa in Braunschweig, Breslau, Gröningen, Köln, Lübeck, Lüneburg, Luzern, Mühldorf, Nürnberg, Sarnen, Soest, Wismar, in den Sudetenländern[2]) in Brünn (1449—1453), Eibenschitz (1442—1492), Iglau (1391—1474), Olmütz (1419—1436) und Znaim (1363—1582). Hierher gehören auch die Kirchenbücher (Matriken) mit ihren gelegentlichen geschichtlichen Berichten; doch finde ich nur zwei[3]) (Altendorf 1530—1740 und Wlcznau 1706—1759) ausdrücklich erwähnt. Die Hauptmasse der kirchlichen „Hausprotokolle" und „Memorabilienbücher" nimmt hingegen an den allgemeinen Ereignissen nur ausnahmsweise Anteil.

Neben den Zeiten bürgerlicher Umwälzungen sind auch die einer feindlichen Besetzung dieser Quellengattung besonders günstig. Hier gilt es für einflußreiche Einwohner wie für die Vormänner der regierenden oder gütermächtiger Körperschaften, sich mit dem Gewalthaber auf einen erträglichen Fuß zu stellen, ohne alle Brücken zu dem alten Herrn abzubrechen; ist aber schließlich ein Dauerzustand rechtlich begründet, die Stellungnahme während der Zwischenzeit gegen Anfechtungen zu rechtfertigen, für ihre Leistungen Anteil an der zu erwartenden Belohnung, für die erlittenen Schäden an den Gutmachungen sicherzustellen. Für diese Aufgabe, ein zwiespältiges Verhalten hinterher in das vorteilhafteste Licht zu stellen, ist die Form des Tagebuches so recht geeignet. Sie verschleiert die Zusammenhänge des Handelns und hebt jedes einzelne Tun oder Leiden ebenso erwünscht hervor, wie

[1]) Z. F.: Lo I[3] 78 n. 4, 117, 121 n. 4, 123, 165, 196. — II[3] 46 n. 4, 65, 155, 164, 185f., 236f., — M. A. 24. I.

[2]) Z. F.: Lo I[3] 335 n. 3. — Not. Bl. 56 S. 31. 33 (Chyt. 140, 206). — M. Z. 19, 114. — St. Arch. Iglau, Stadtbücher.

[3]) Not. Bl. 57 S. 94, 58 S. 6.

sie das Verschweigen unliebsamer Einzelheiten begünstigt. In der Zeit der Schwedeneinfälle des dreißigjährigen wie in den Zeiten der drei schlesischen Kriege haben unsere Länder eine Flut solcher Tagebücher hervorgebracht: Brünn 5 und 2, Iglau 2 und 1, Olmütz 13 und 16, Prag 2 und 19, Troppau 3 aus der Schweden-, Znaim 1 aus der Preußenzeit. Psychologisch sind diese Schriften, die die Form des Tagebuchs erborgt haben, von den echten Tagebüchern durch eine — allerdings nur im Grundsatz — sehr einfache Erwägung zu scheiden: das echte Tagebuch ist ohne Rücksicht auf den Ausgang geführt; im widrigen Falle wird es allenfalls vernichtet. Das falsche Tagebuch wird in jedem Falle geschrieben, nur in sehr verschiedenem Sinne.

Die zweite Hauptform der Gegenwartsaufzeichnung, die aus dem Ringen mit der Umwelt geboren ist, ist das Ratsregister, das sich zunächst den römischen fasti consulares vergleicht. In der Geschlechterverfassung[1]) ist die Stellung des Ratsherrn in der Regel lebenslänglich, der Aufstieg in dieser Laufbahn stark, doch nicht ausschließlich durch das Dienstalter bestimmt, der Eintritt in sie rechtlich meist einem größeren Kreise zuständig als — in Rücksicht auf die beschränkte Zahl von Stellen — tatsächlich zugänglich. Es ist ein naheliegendes Bedürfnis, den Anteil eines Hauses an der Stadtregierung und seinen Anspruch auf ihn wie nicht minder den zukommenden Sitz des einzelnen Ratsherrn dadurch vor Verdunkelung zu bewahren, daß in dem ratsfähigen Geschlecht — meist im Anschlusse an die amtliche Dienstliste des Rates — Buch über seine Besetzung gehalten, alle Veränderungen in ihm, Neueintritte, Todesfälle, Abwesenheit in dienstlicher Verwendung, Betrauung mit abgesetzten Verwaltungsaufgaben u. dgl. vorgemerkt werden. Berichte über besondere Leistungen des sitzenden Rates oder des buchführenden Ratsherrn schließen sich leicht an. Und damit ist die Form einer Aufzeichnung gegeben, wie uns in Iglau[2]) der Zufall eine — aus dem Hause Glenck stammend, 1559 bis 1617 — erhalten hat. Übrigens ist gerade hier der Übergang in eine förmliche Chronik, in der die jährliche Ratserneuerung nur mehr den Rahmen bildet, besonders leicht und z. B. in den Landshuter[3]) Ratsjahrbüchern genau zu beobachten. Ähnliche Werke

[1]) Igelland S. 37f. [2]) Igelland S. 38. [3]) Lo I[3] 196.

finden wir[1]) in Breslau, Görlitz, Lübeck, Magdeburg usw. Aus Mähren nenne ich[2]) die Brünner Ludwig- und die Iglauer Leupoldchronik; auch die Olmützer acta quotidiana könnten hier erwähnt werden. Amtliche Ratslisten sind uns in ziemlicher Zahl erhalten, so[3]) aus Augsburg (1368—1546), Danzig (1590—1810), Halle a. S. (1418—1472), Hamburg (1239—1624), Laibach (1340—1702), Magdeburg, Nürnberg (1403—1476 und 1516), Schweinfurt (1533 bis 1749), Soest (1418—1638), Wien (1401—1601) und Wismar. Aus unsern Ländern[4]) gehören hierher der liber renovationum aus Brüx (1590—1810) und das Register der Ratserneuerungen aus Iglau (1555—1723, mit Fortsetzung 1728—1761); für Olmütz ist uns eine Liste in einer Handschrift der Haas-Kranichchronik[5]) erhalten.

Kürzer können wir uns über jene Aufzeichnungen fassen, die aus der Vorliebe für die Vergangenheit geboren sind. Auch hier verbindet eine Reihe unmerklicher Übergänge das Geschichtswerk des Staatsmannes oder des Gelehrten, der dem Sinn des Geschehens, der Entwicklung seiner Heimatstadt nachspürt, mit den Merkwürdigkeiten des Sammlers, der von auffallenden Einzelheiten — Gegenständen, Förmlichkeiten, Geschehnissen — ausgehend dazu kommt, sie und Nachrichten, die sich an sie knüpfen, in lockerer Reihung niederzuschreiben. Von der ersten Gattung[6]) sind der Augsburger und Nürnberger Meisterlin, in Zürich die Werke Bullingers frühe Beispiele. Aus den Sudetenländern[7]) erwähne ich Aussee (Friebek 1781), Brünn (Sutor 1663), Iglau (Marzy sc. XVIII, Cerroni 1788, Horky 1827, Sterly 1840), Klattau (Hammerschmied 1669), Müglitz (Keller 1725), Olmütz (Lautzky 1746, Hanke), Pilsen (Tanner 1680), Mähr. Trübau (Weidlich 1663,

[1]) Z. F.: Lo II³ 123ff., 236 n. 2. — M. A. 26. VIII. — Zíbrt. I. n. 4444.

[2]) Z. F.: D'Elvert, mähr. u. schles. Chroniken. — Sekt. Schrift. VI, 261. — Igelland S. 44.

[3]) Z. F.: Lo II³ 117 n. 3, 123, 186 n. 3, 198 n. 1. — M. A. 4. S. XLII, 11. XVI B, 21. S. CLXXIf. — Nat. Bibl. Wien Ms. 8019, 8915, 9139, 12569, 12587, 15400. —

[4]) Z. F.: P. M. 28, 193; Igelland S. 49.

[5]) (D'Elvert) Mähr. und schles. Chroniken . . . 1. I. Dudik, Mährens Geschichtsquellen I 205—211.

[6]) Z. F.: Lo I³ 101, 171. — Nat. Bibl. Wien Ms. 12424, 25. N. S. 55.

[7]) Z. F.: Zíbrt. I. n. 3344, III. n. 12921, 13055, 13313. — Not. Bl. 56 S. 42, 43 (Chyt. 468, 491). — M. Z. 29, 1. — Sekt. Schrift. 12,170. — Igelland S. 53. — Brünn, Ld. Arch. Hs. Cerr. II. 86. — Nat. Bibl. Wien Ms. 14140. —

Horky), Zwittau (Horky). Von der zweiten Gattung[1]) geben der Straßburger Kodex Ellinhardi, der Olmützer Kodex Engelmann, die Heroltsche Chronik von Schwäb. Hall gute Beispiele. Auch[2]) die Nürnberger Beschreibung (1696), die Chroniken von Oppenheim (2. Hälfte des XVII. Jahrhunderts), Schaffhausen (Rüeger 1584) und Fritsche Closener in Straßburg (1362) sowie einige Wiener Werke (memorabilia sc. XVII., Freindorffer 1725, erste Erbauung sc. XVIII.) gehören hierher. In Iglau ist die Müllerchronik von hier ausgegangen, in Augsburg Paul Hektor Mair.[3]) Weiter können[4]) die Hempelsche Taschenchronik von Brünn, Jaschkes „Quodlibet" von Fulnek, in Olmütz die Sammlung von Merkwürdigkeiten, Liedmetzer und Leschinger genannt werden.

Unter den geschichtlichen Darstellungen verdienen die Turmknopfschriften eine besondere Erwähnung. Meist sich auf den Baubericht, eine Rangliste der landesfürstlichen, kirchlichen und örtlichen Würdenträger und Amtspersonen und zahlenmäßige Mitteilungen über das öffentliche und Wirtschaftsleben beschränkend, haben sie manchmal ein Stück Zeitgeschichte, in einzelnen Fällen einen gedrängten Abriß der Ortsgeschichte aufgenommen. Ich erwähne von dieser Art[5]) Ung. Brod (1621—1627), Brünn (1605 bis 1610) Müglitz (1692—1749) und Kornitz (in drei Absätzen 1679 bis 1867).

Wenn die genannten sechs Gattungen auch durchaus nur das Verhältnis des Verfassers zum Stoff kennzeichnen, die Form der Darstellung aber in der Regel bloß tönen, nur in Ausnahmsfällen bestimmen, so möchte doch an ihre Würdigung einiges angeknüpft werden, was eben die Form der Darstellung angeht.

Vier solche Formfragen scheinen mir eine besondere Erwähnung zu verdienen: der Einfluß der mündlichen Überlieferung,

---

[1]) Z. F.: M. A. 8. S. 53, Nat. Bibl. Wien Ms. 8817, 12574,3. — St. Arch. Brünn Hs. Wiesbg. A[1]. 11.

[2]) Z. F.: Lo I[3] 34. — Nat. Bibl. Wien Ms. 7553, 7638, 8209, 12542. — Hs. St. Arch. Wien B 181, W 316. —

[3]) Igelland S. 50. — M. A. 32. S. XLVIII ff.

[4]) Z. F.: Hs. Brünn Gesch. Ver. unsigniert. — Olmütz St. Arch. 807, 1536. 37. — Deutschmähr. Heimat, Jahrg. VII. Nr. 3.

[5]) Z. F.: Not. Bl. 56 S. 12—14, S. 42 (Chyt. 470). — Denkschriften aus dem Turmknopf der Kornitzer Pfarrkirche. Kornitz 1908. A. Knobloch = Schönhengster Nachrichten (M. Trübau) 1908 n. 9, 12—17, 19, 20, 24—27. — Ld. Arch. Brünn Hs. F. M. 237.

die Frage der fortlaufenden oder jahrgangsweisen Führung, die Bedeutung der gebundenen Rede, die Sprachenfrage.

1. Man kann öfters die Beobachtung machen, daß in Chroniken, die einander nach Stoffauswahl und Formgebung völlig fremd sind, ein bestimmtes Ereignis in nahezu gleichem Wortlaut berichtet wird. Hier ist an den Einfluß der mündlichen Überlieferung zu denken. Zu allen Zeiten hat es eine amtliche oder halbamtliche und eine ihr entgegenwirkende mehr oder minder geordnete unabhängige Berichterstattung gegeben. Entstehungsort der ersten ist die Ratssitzung, von der Kanzel wird sie — soweit das für erforderlich gilt — allsonntäglich verkündet. Brutstätte und Verbreitungsmittel der zweiten ist der Stammtisch, das „Biergehen"[1]), das der Iglauer Rat öfter in Pestzeiten verboten hat. Von hier aus konnte eine treffende oder beißende, von dort her die amtliche Darstellung fest werden und in verschiedene zeitgenössische Aufzeichnungen Eingang finden, ohne daß ihr Vorkommen für eine gegenseitige Abhängigkeit dieser Werke geltend gemacht werden dürfte.

2. Seitdem der jährlich erscheinende gedruckte Kalender der unentbehrliche Behelf der Wirtschaftsführung und Verwaltung geworden ist, ist es immer wieder vorgekommen, daß unausgenützte Stellen seiner Einschreibseiten Mitteilungen über Zeit-, Orts- oder häusliche Ereignisse aufgenommen haben. So werden uns erwähnt[2]): ein Kaadner Kalender 1640 mit Nachrichten über die damaligen Schwedenzüge, aus Türnau der Fabrische von 1694, aus Brünn und Prag fortlaufende geschichtliche Mitteilungen von 1742—1774 (Brünner Titulaturkalender) und 1562—1729 (Prager Kalender; wahrscheinlich in einer Jesuitenniederlassung geführt). Nur selten sind uns solche Aufzeichnungen in Urschrift erhalten; sie mochten wohl, wo man auf ihre Bewahrung Wert legte, zu Jahresende in ein Buch überschrieben werden. Und so — jahrgangsweise[3]) wurde und wird noch heute die jüngste Iglauer Chronik, die Politzerchronik, geführt. Gegen Neujahr überlas der Verfasser, was er im Laufe des Jahres in seinem Kalender vermerkt

[1]) Kanzel und Biergehen in der Habermannchronik.

[2]) Z. F.: Not. Bl. 75 S. 88 bis 76 S. 32. — Nat. Bibl. Wien Ms. 14 604. — Hs. St. Arch. Wien R 14, jetzt in Prag. — Katalog Tarouca. — Prag. Kptl. bibl. K XXXVI.

[3]) Igelland S. 51. — Lo I[3] 310.

oder im Ortsblatt angezeichnet hatte, schied das ihm unwichtig scheinende aus, suchte für das Beizubehaltende eine passende und würdige Einkleidung und schrieb das Ergebnis seiner Arbeit in einem Zuge in sein Buch. So ist auch nach Ausweis der Handschrift der zeitgenössische Teil der Iglauer Leupoldchronik (1605—1617)[1]) geführt worden, jahrgangsweise auf besonderen Lagen wechselnder Stärke, von denen nur Teile der letzten Seite oder der allerletzten Blätter unausgefüllt geblieben sind. Aber die beiden anderen großen Iglauer Chroniken, die uns in Urschrift erhalten sind (Setzenschragen und Habermann), weisen Wechsel der Hand, ihres Zuges oder der Tinte auch innerhalb der einzelnen Jahre auf, d. h. sie sind *fortlaufend* mit den Ereignissen geführt.

Wo uns die Urschrift erhalten ist, ist diese Frage unmittelbar zu entscheiden. Wichtig ist ihre Beantwortung für die Ausgabe wie für die Benützung auch in den Fällen der abgeleiteten Überlieferung. Nur daß sie hier nicht immer möglich sein wird. Doch können auch hier ungleichmäßige Verteilung von Lesefehlern oder bei einer reicheren Überlieferung das Absetzen verschiedener Ableitungen mitten im Jahre und ähnliche Beobachtungen z. T. auch inhaltlicher Art (wo unabhängige Quellenzeugnisse einen Vergleich ermöglichen) erwünschte Anhaltspunkte geben.

3. Die *gebundene Rede* ist schon sehr früh in die geschichtliche Darstellung sowohl einzelner Ereignisse wie ganzer Zeiträume eingedrungen. Aus Köln[2]) besitzen wir vom chronicon Rhenense (1198—1250) über den Gottfried Hagen (1252—1271) bis zur Reimchronik über die Unruhen von 1481—1482 eine ganze Reihe solcher Dichtungen. Daneben[3]) bieten Gandersheim (1216), aus dem XIV. Jahrhundert Dortmund (Verse aus dem Minoritenkloster), Reutlingen (Spechtshart 1350), Würzburg (Schlacht bei Berchtheim 1397) frühe Beispiele. Vor allem im XV. Jahrhundert hat die Reimchronik den Geschmack der Leserwelt beherrscht.[4]) Appenzell (1405), Augsburg (Küchlin), Braunschweig (Schichtspiel), Breisach (Hagenbach), Dortmund (Wierstraet und Rein. Kerk-

---

[1]) Igelland S. 45.

[2]) M. A. 12. S. LXXII n. 45; 12. I.; 14. VI. Beil. IV.

[3]) Z. F.: M. A. 20. II. Beil. 1. — Lo I^3 61. — Kögel in Pauls Grdriß d. germ. Phil.^{2}, S. 377. — Nat. Bibl. Wien Ms. 8978.

[4]) Z. F.: Lo I^3 130; 131 n. 1, 2; 132 n. 1; II^3 81 n. 1; 139, 161, 188. — M. A. 4. III. Beil.; 16. VI.; 18. III. 2; 20. III.; 21. — Kögel, a. a. O. 377.

hoerde), Elsaß (Tusch), Erfurt (Sterker), Hamburg (zwei Reimchroniken), Mainz (Eroberung 1462), Osnabrück (1450), Rostock (Domhändel), sieben Werke über die Soester Fehde, eines über den Schwabenkrieg. Hier sind auch die Lobsprüche[1]) über einzelne Städte einzureihen: laudes Coloniae 1473, Augsburg somnium de laudibus 1561, ein Braunschweiger, ein Breslauer 1611, ein Lindauer 1592, der Nürnberger des Hans Sachs, der Wiener des Wolfgang Schmelzl, die uns gelegentlich geschichtliche Nachrichten vermitteln, sowie die zahlreichen geschichtlichen Lieder und zeitgenössischen Spottgedichte auf einzelne Ereignisse und Persönlichkeiten, aus denen ich nur beispielsweise[2]) auf Luzern und das Spottlied auf Heinrich v. Ahlfeld verweise.

Aus den Sudetenländern[3]) erwähne ich ein Brünner Spottgedicht (1440—1449), den Lobspruch Urbans v. Potiech auf Iglau (1416), die carmina elegiaca des Martin Winterberger (1520) auf die abgewehrte Überziehung der Stadt im Jahre 1402, aus Kladrau das Gedicht auf den Sieg über die benachbarte Stadt Mies, aus Brüx das carmen des Molitor (1590), aus Mähr. Neustadt eine gereimte Beschreibung, aus Prag die Reimchronik des Stadtschreibers Prokop (Anfang des XV. Jahrhunderts) und des Laurenz v. Brzezowa Gedicht auf die Schlacht bei Taus (1431), aus Iglau den Spruch über die Gründungssage und eine Reimchronik 1607—1617, Schwedenlieder[4]) aus Brünn (2), Iglau (3) und Olmütz usw. usw. Noch im XVIII. Jahrhundert[5]) sind die Pestseuche in Müglitz (1715), die Belagerung von Prag (1744) und von Olmütz (1758), die Merkwürdigkeiten von Teltsch (1785) in mehr oder minder gelungenen Dichtungen verherrlicht worden. Aus Iglau[6]) ist uns ein Spottgedicht aus der Zeit der Glaubensspaltung und eines des XIX. Jahrhunderts aus Tuchmacherkreisen erhalten geblieben.

---

[1]) Z. F.: Lo II[3] 67 n. 5; 144. — Zíbrt. III n. 13. 500. — Nat. Bibl. Wien Ms. 8931. — Hs. St. Arch. Wien B 134.

[2]) Lo I[3] 121 n. 3; II[3] 147.

[3]) P. M. 28, 193; 32, 55. — Lo I[3] 321 n. 1; 324. — Not. Bl. 78 S. 3. — Sekt. Schrift. 12, 25. — Igelland S. 44 und 69. — Zíbrt. III n. 13340. — Hs. Brünn Gesch. Ver. 296.

[4]) Not. Bl. 58 S. 95, 77 S. 75. — P. M. 35, 206. — A. Sterly, Drangsale der Stadt Iglau unter der schwedischen Zwingherrschaft . . . S. 115f.

[5]) M. Z. I[2] S. 40; 29,1. — St. Arch. Olmütz 87. — Stud. Bibl. ebda. Hs. 285. —

[6]) Igelland S. 35. — Tagebuch Neumann.

Aber der größte Teil dieser Gattung ist uns in den Sudetenländern verloren.

4. Über die Sprache unserer Quellen ist zu sagen, daß die Frage, ob sie deutsch oder lateinisch geschrieben sind, gar nicht zu erwägen ist. Latein war die Sprache der höheren Bildung; Darstellungen von Verfassern auszuschließen, die sie aufgenommen haben, wäre verkehrt. Aber auch die Anwendung der Volkssprachen[1]), die in unserem Gebiet um Geltung rangen, begründet für unsere Quellen keinen Unterschied. War doch das Tschechische in den zwei Jahrhunderten vom Beginn der Hussitenkriege bis zur Schlacht am weißen Berge (1420—1620) die ausschließliche Staatssprache und hat sich als solche — nicht mit einem Schlage aber dafür lange nachwirkend — Geltung bis weit hinein in die Kreise erworben, die sich durchaus als Teil des deutschen Bürgertums fühlten. Diese Mehrsprachigkeit des Verkehrs tritt uns vieler Orten entgegen; vielleicht am eindringlichsten an den drei Brünner[2]) Geschichtsdarstellungen aus der Wende des XVI. und XVII. Jahrhunderts, von denen Mathäus Matuschka v. Topolczan tschechisch, der Stadtschreiber Gutmann lateinisch, der Ratsherr Ludwig deutsch schreibt.

Haben wir bis nun den Weg betrachtet, auf dem die Verfasser zu ihrem Stoff gekommen sind, so reiht sich daran am natürlichsten die Frage, welchen Kreisen sie entstammen. Hier verengt sich schon der Kreis der Werke, an denen wir unsere Beobachtungen machen können. In ziemlich vielen Fällen hat sich der Verfasser nicht genannt, nicht alle Ausgaben verwenden auf die Feststellung seiner Person und seiner Abstammungsverhältnisse die gleiche Sorgfalt. Immerhin hat sich eine Erfahrung auch den Herausgebern der umfassendsten Ausgabe deutscher Städtechroniken, der Münchener, aufgedrängt, die sie in der Einleitung zu einem der Nürnberger Bände[3]) in die Feststellung einkleiden, daß in Nürnberg die Chronistik im großen und ganzen von Männern des gemeinen Bürgerstandes gepflegt würde, weil die Regierenden nur für die Geschlechtergeschichte Vorliebe zeigten. Also galt es

[1]) Lo II³ 27; 37 n. 1.

[2]) Brünn Ld. Arch. Hs. F. M. 187. — Ebda. St. Arch. Hs. Wiesbg. A. 195. I. und A.¹ 11 und Ratshs. 170. — Not. Bl. 56 S. 34 (Chyt. 226). — D'Elvert, Chroniken 1. II.

[3]) M. A. 1. S. XXXIV.

den Münchenern als Regel, daß die städtische Geschichtschreibung in den Händen der Ratsfähigen und ihrer Kreise liege.

Dieser Satz wird durch unsere sudetischen Erfahrungen durchaus bestätigt. Wenn es nicht geradezu ein Ratsherr ist, der in seinen Mußestunden in irgendeiner Form Geschichte schreibt, so steht der Verfasser als Stadtschreiber oder Rektor der Lateinschule im höheren Dienste der Stadt oder ist für seine Person ratsfähig (d. h. gehört als „Mälzer" zur brauberechtigten Großbürgerschaft), zumindest steht er als Nachgeborner eines solchen Hauses zu den Führenden des Gemeinwesens in vertrautem Verhältnis. In Iglau kenne ich nur eine Ausnahme von dieser Regel.[1]) Erst in der Zeit der Aufklärung dringt hier die Gewohnheit des Chronikführens in die rein handwerklichen Kreise ein.

Aber mit dieser Feststellung ist nur ein Teil dessen gesagt, was uns eindringende Beobachtung einer örtlich begrenzten Gruppe städtischer Geschichtsaufzeichnungen — der Iglauer — gelehrt hat. Man hat sich gewöhnt, und es liegt nahe, die städtische Chronistik als Teil des Schrifttums zu betrachten und in den großen Wellengang einzuordnen, in dem sich Fortschritt und Verwilderung[2]) auf diesem Lebensgebiete abspielen. Und sicher kann man sich die Formgebung unserer Werke nicht außerhalb des Rahmens der allgemeinen Bildung vorstellen, deren Höhe wir Nachfahren nur an dem schriftlichen Nachlaß der Vergangenheit zu messen vermögen. Aber ist das für unsere Betrachtung der entscheidende Ausgangspunkt? Wären die Kunst der Darstellung und die geistige Durchdringung des Stoffes die Antriebe, die den Stand der städtischen Geschichtschreibung bestimmten, so sollten gerade die beweglichen Volksteile ihre hervorstechendsten Träger sein. In Iglau sehen wir das Gegenteil. Die bodenständigsten Menschen regieren die Stadt und schreiben ihre Geschichte.

Wollten wir den Aufstieg eines der Häuser verfolgen, die in der Zeit vom XVI. bis ins XVIII. Jahrhundert durch mehrere Geschlechtsfolgen die Geschichte der Stadt bestimmt haben; wollten wir das Leben eines der Männer beschreiben, die uns jene Geschicke schildern, in fast allen Fällen müßte der Satz an der Spitze stehen:

---

[1]) (Abraham Letscher) Chronik der Stadt Iglau 1563—1685. Hrsg. von Fr. Wurzinger.

[2]) Lo I[3] S. VI, 6.

stammt aus einem alten heimischen Bauerngeschlecht.[1]) Leupold, eine der beiden Schicksalsfamilien des protestantischen Iglau, die der Stadt ihren bekanntesten Chronisten geschenkt hat, allem Anschein nach Bauern aus Hossau; Haidler, die der Stadt den ersten (katholischen) Kaiserrichter gegeben haben, Bauern aus Klein Neustift; Wagner, erst Hofbesitzer, dann im Rate und reiche Kaufherren, in einem Seitenzweige Tuchmacher, die uns eine wertvolle Chronik hinterlassen haben, wahrscheinlich Bauern aus Roschitz; Bauern aus Gossau die Habermann, erst Hofbesitzer und Tuchmacher, die bald in den Rat aufstiegen und einer der wichtigsten Iglauer Chroniken den Namen gegeben haben. Stefan, des Sigls Sohn aus Smilau, heiratet des Wenzel Geschl unter den Lauben Witwe, kommt in den Rat und begründet das Haus der Schmilauer, die 40 Jahre später zu den drei reichsten regierenden Geschlechtern der Stadt gehören. Valentin Setzenschragen, Sohn eines Mälzers und selbst Mälzer, heiratet Anna, des Cristan Hodmeirs Tochter von Gossau; sein Sohn aus dieser Ehe ist Franz, der Chronist. Bauernsohn aus Birnbaumhöf ist Abraham Letscher, dem wir eines der Iglauer Hausbücher und die Erhaltung des Glenckschen Ratsregisters verdanken. Auch hier kennen wir bisher eine einzige Ausnahme. 1532 hat der damalige Rektor (nachmals Stadtschreiber) Leonhard Trenker aus älteren Chroniken, die uns verloren sind, ein mageres Schulbuch ausgezogen)[2]); Trenker ist eingewandert. Wir sehen aus solchen Beobachtungen, wie schollenverbunden die Kreise waren, die im Rat und in der Stadtchronistik den Ton angaben.

Aber auch damit haben wir die Erscheinung nicht ausgeschöpft, die uns hier beschäftigt.

Wir haben oben auf Eheschließungen zwischen führenden Geschlechtern in Stadt und Land bereits hingewiesen. Durchaus im gleichen Sinne wirkt die Erscheinung, daß Erbrichter[3]) der umliegenden Dörfer ihren Lebensabend in der Stadt zubringen, bisweilen hier eine zweite Ehe eingehen, bürgerlichen Haus- und Hof-

[1]) Z. F.: Igl. Stadt Arch. Stadtbücher V 107′, 148′, 244′, 254, 257; VI 175′. — Wurzinger, a. a. O. S. 7.

[2]) Darnach berichtige Igelland S. 43. — Vgl. ebenda S. 52 und Lo II[3] 67. —

[3]) Igl. St. Arch. Stadtbücher V 65′, 90′, 117; VII 55′, 56′; VIII 137.

besitz erwerben und auf ihre Nachkommen vererben. Die zahlreichen bürgerlichen („allodialen") Höfe in der Stadt und ihrem nächsten Umkreise gehörten zwar in der Regel zur Ausstattung der großen Bürgergeschlechter. Da aber die Hofräume der Stadthäuser bis tief ins XVII. Jahrhundert[1]) landwirtschaftlich ausgenützt wurden, so konnte der Vorstadthof ohne Schaden — etwa in einem nachgeborenen Aste — seinen eigenen Weg gehen und durch das Mittel der Einheirat den Eintritt von Männern großbäuerlicher Abkunft in das führende Bürgertum erleichtern. Der gleichen Verflechtung von Stadt und Land entstammt die Beobachtung, daß Pfarrer benachbarter Landkirchen[2]), wie sie noch in der Mehrzahl der Fälle aus dem höheren Bürgerstande hervorgegangen waren, städtischen Hausbesitz erwerben und vererben.

Wir sehen aber die führenden Geschlechter in Stadt und Land nicht nur auf das engste miteinander verflochten, sondern auch beide Kreise in ihrem gesellschaftlichen Untergrunde tief verwurzelt. Daß auf dem Lande die jüngeren Söhne der Erbrichter und Hofbauern einfache Bauern-„gründe" erwerben, können wir in allen Jahrhunderten beobachten, wie denn die Eheschließung zwischen diesen beiden Schichten, so viel wir sehen können, rechtlich freistand. Dazu kommt, daß die Gebundenheit der Iglauer Bauernschaft noch im XV. Jahrhundert eine rein öffentlichrechtliche gewesen zu sein scheint.[3]) Von Stannern wissen wir quellenmäßig aus dem Jahre 1446, daß die Grundbesitzer der einen Ortshälfte „liberi non involuti", d. h. persönlich frei waren; Pistau wies schließlich nur allodiale Höfe auf. In Gossau bekennt sich die Bauernschaft als „stadthold" und robotpflichtig, ohne daß diese Bindung die Freizügigkeit, Eheschließung und den Rechtsverkehr erkennbar berührt. Wenn die Iglauer Bauernschaft im letzten Viertel des XVII. Jahrhunderts gegen die ihr angesonnene Leibeigenschaft und ungemessene Robotpflicht ins Treffen führt, sie seien nicht die Untertanen eines gewöhnlichen Herrn, sondern einer kgl. Stadt und als solche persönlich frei, so ist es nicht ausgeschlossen, daß sich in diesem Anspruch verdunkelt ein richtiges Rechts-

---

[1]) Sterly, a. a. O. S. 28. [2]) Igl. St. Arch. Stadtbücher VI 25'; VII 32.

[3]) Z. F.: Chlumecky . . ., die mährische Landtafel I. (Brünner Czuda) Buch XII n. 460. — Iglau St. Arch. Losungsregister 1428 II; Hs. 65 fol. 37; Stadtbuch A VIII 33' (1531).

bewußtsein kundgibt. Jedenfalls haben wir bisher nicht beobachten können, daß der Zuzug aus den städtischen Dörfern in die Stadt, deren Luft frei macht, vor der Schlacht am weißen Berge irgendwelchen Beschränkungen unterlag.

Gleich lebendig war der Zusammenhang zwischen Ratsfähigen und Handwerkern in der Stadt.[1]) Ununterbrochen sehen wir Handwerker in den Rat (und damit in das höhere Bürgertum) aufsteigen, der sich ja zu einem Drittel aus ihnen — in Wirklichkeit freilich nur aus den Tuchmachern — ergänzte. Und ebenso ununterbrochen sehen wir jüngere Söhne von Mälzern und Hofbesitzern, zu deren Ausstattung das väterliche Erbe nicht reichte, ihre bürgerliche Nahrung in einem ehrsamen Handwerk suchen.

Aber gekrönt wird dieser lebensvolle Gesellschaftsbau durch die Übergänge zwischen den städtischen Geschlechtern und dem ländlichen Guts- und Herrschaftsbesitz. Julius Lippert[2]) hat für eine Reihe von Geschlechtern des böhmischen Ritter- und Herrenstandes bürgerliche Abkunft wahrscheinlich gemacht; so z. B. für die Kaplirz v. Sulowitz, Krabice v. Weitmühl, Ptaczek v. Pirkenstein. Hofämter und Pfandschaften erleichterten ihren Übertritt, Böhm. Leipa, Leitmeritz, Kuttenberg und Prag waren ihre Heimat. Aus Iglau[3]) wird uns in einer Obrowitzer Urkunde schon zu 1264 der Bürger Haymann als Erwerber eines Landgutes genannt. Und doch ist der Freiheitsbrief, der den Bürgern der Stadt das Recht des Landgütererwerbs „verlieh", erst 1351 ausgestellt worden. Man erkennt leicht, daß er den schon in der Stadthandfeste von 1249[4]) vorausgesetzten Rechtszustand außer Zweifel gestellt, nicht neu begründet hat. Die mährische Landtafel nennt für das XIV. und XV. Jahrhundert in den „Provinzen" Jamnitz und Iglau 1½ Dutzend Iglauer Bürger als Besitzer oder Erwerber landtäflicher Gutskörper.[5]) Den Herrn (dominus) Konrad Bayer (auf Taubenstein)

[1]) Igelland S. 41.

[2]) Z. F.: P. M. 40. 15f., 25, 38, 46f., 49, 179, 184f.

[3]) Z. F.: Cod. dipl. Mor. III 368/366, VII 731/87, VIII 55/87.

[4]) Sie ist Empfängerherstellung auf vorbesiegeltem Pergament. E. Schwab, Alt Iglau (Heft 8 der Flugschriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft für Heimatkunde der Iglauer Sprachinsel „Der Heimatbrunnen") S. 18.

[5]) Andraczko (= Rosener) 1443—1464, Jakob Glatz v. Hochdorf 1373—1381, die Gumpolzer 1371—1373, Hayndlin v. Iglau 1365, Heinrich 1386, Jeklin Henzlini v. Iglau 1360, Jessko v. Hochdorf 1365, Jessko Kosslik v. Iglau 1364, Jakob und Pilgram Kussiczert 1387—1406, Paul

1349—1353 zählt Chytil im Namensweiser zum genannten Werk ohne Zögern unter die Iglauer Bürger.[1]) Dann wird man seine Hausfrau Elisabeth (1349—1356) in der domina Elisabeth (1360) des ältesten Iglauer Stadtbuchs wiedererkennen dürfen. Und ebensowenig wird man an der Gleichheit des Iglauer Ratsherrn Heinlin v. Pirnitz (1335)[2]) mit dem dominus Heinrich v. (Klein)Pirnitz der Landtafel (1348—1349) und von dessen Witwe Margareta (1350) mit der domina de Purnicz des Stadtbuchs (1360) Zweifel hegen. Ebenda finden sich im selben Jahre die domini Henricus und Yan'co, die dominae Ela und Rudlinissa und viermal eine domina ohne Namensnennung. Wenn wir im gleichen Buche im Jahre 1360 Ulrich v. Strinx durch Hrut v. Knyesicz vor das Stadtgericht geladen finden oder sehen, wie vor diesem im Jahre 1361 domina Adletha de Schrytiz zu gunsten Marquards v. Schenkenberg letztwillig verfügt, so hat das doch mindestens für die beiden an erster Stelle genannten landtäflichen Gutsbesitzer Iglauer Bürgerrecht zur Voraussetzung. Und denselben Marquard v. Schenkenberg nennen uns zwei gleichzeitige Seelauer Urkunden (1360/1361) als Besitznachfolger des Iglauer Bürgers Frenzlin Ensater.

Auf die Flüssigkeit der Standesgrenzen, die aus diesen Verhältnissen hervorleuchtet, hat schon Lippert[3]) ausdrücklich hingewiesen. Auch bei Lorenz[4]) finden sich Beispiele. Wenn in Nürnberg[5]) die „Ehrbaren"[6]) 1313 als ritterbürtig anerkannt werden, so könnte auch das einen alten Rechtszustand gegen neue Entwicklungen sicherstellen. Für unsere Länder möchte ich Lippert[7]) beipflichten, wenn er annimmt, daß für den Aufstieg in höhere Ver-

v. Iglau 1455, die Pilgramer 1365—1480, Wenzel Richtarzik 1407, die Schober (die in dieser Zeit nach Kuttenberg abwandern, wie nach ihnen die Polner und Broder) 1327—1365, die Schönmelzer 1365—1465, Heynlin Vegpank 1368, Vinzenz v. Iglau-Hochdorf 1390—1408, die Vogel 1365—1376, Wolfgang v. Iglau 1448—1464.

[1]) Die Bayer sitzen schon 1288 und noch im XV. Jahrh. im Iglauer Rate.

[2]) C. D. M. VII 64/83.

[3]) a. a. O. S. 5.

[4]) I[3] 74, 79, 87.

[5]) M. A. 1. S. XXI.

[6]) = honesti; im Brünner Recht (1243) wird diese Bezeichnung allen Bürgern gewährt, die innerhalb des Mauerringes Eigen im Werte von über 50 ℔ besitzen; die Besitzer im Werte zwischen 30 und 50 ℔ sind „minus honesti". Auch den Kuttenberger Großbürgern wird diese auszeichnende Anrede gewährt. Prag. Mus. Arch. Or. 1330 VI 24. —

[7]) a. a. O. S. 4f.

wendungen oder zu höhergestelltem Landbesitz das Erfordernis der freien Geburt noch nicht durch das der Ritterbürtigkeit verdrängt war. Übrigens sehen wir Bohusch v. Staritz — nachmals (Rulant) v. Taubenstein —, den Bruder Konrad Bayers, im Pfandbesitz eines Gutskörpers, dem andere lehenspflichtig waren, die Pilgramer und Kussiczert im Besitz von Gütern, die zum Ritterdienst verpflichteten, Vinzenz v. Hochdorf als markgräflichen Kämmerer, die Töchter der Iglauer Herren in denselben Frauenstiftern (Frauenthal, Kanitz, Neureusch) versorgt, in denen auch die Töchter der mächtigen Landherren Aufnahme fanden; und können aus Dalimil herauslesen[1]), daß im Anfange des XIV. Jahrhunderts Eheschließung zwischen Land- und Stadtherrengeschlechtern ohne Standesminderung möglich war. Alle diese Beobachtungen schließen es aus, den Landgüterbesitz der bürgerlichen Geschlechter als bloße Vermögensanlage zu behandeln, über seine gesellschaftlichen Voraussetzungen aber hinwegzusehen.

Selbst als sich nach den Hussitenkriegen der Herrenstand abgeschlossen hatte, bleibt das alte Verhältnis mindestens gegenüber dem Ritterstande aufrecht. Aus dem XVI. Jahrhundert nennt uns Leupold[2]) ein Dutzend Iglauer Geschlechter als Gutsbesitzer. Nun ist es aber bezeichnend, daß diese städtischen Edelleute in der bürgerlichen Gesellschaft verbleiben. Lippert[3]) hat darauf hingewiesen, daß Adlige, die sich als solche fühlen, in allen Städten, in denen sie Heimstätten besitzen, schon frühzeitig mit der Bürgerschaft im Kampf um die beanspruchte Lasten(„Schoß-")freiheit ihres Besitzes stehen. In Iglau ist mir noch keine Irrung dieser Art vorgekommen. Wohl aber bleiben die Schober Bergherren, die Harder, Neumayer-Winterberger, Spisser u. a. im Handelsgeschäft, die Matzko, Michko, Parlierer, Schmilauer, Schöno-

[1]) Fontes rer. Boh. III. S. 216 (C II V. 57—62).

[2]) D'Elvert, Chroniken 1. III. S. 14, 23, 25, 27, 72, 74, 84, 87, 96, 100, 114, 118, 213, 230, 239: Grün (v. Stürzenberg), Lerntrog (= Polczar z Sparazowa), Matzko (= Cziziowsky), Michko (z Radostina), Neumayer (v. Winterberg), Praziak, Schmertasch, Schmilauer (v. Schmilau), Bayer. (= Baworziczy), Segenschmid, Spisser, Stubik (v. Königstein). Dazu aus den Stadtbüchern: Harder (v. Puklitz), Parlierer; aus dem böhmischen Konfiskationsprotokoll Hans Schönowitz. Ferner die Lidl v. Misslau.

[3]) a. a. O. S. 9.

witz usw. usw. im Rate. Daß ein Grün v. Stürzenberg[1]) oder ein Schönowitz im XVI. Jahrhundert sich in die Ritterbank des Landtages aufnehmen ließen, ist etwas besonderes und wird als solches vermerkt. Ein Geschlechtsverzeichnis des Hauses Leupold aus dem Jahre 1644 rühmt von einem Namensträger ausdrücklich, er hätte sich als einziger seines Prädikats (v. Löwenthal) bedient. Sonst heißen die gnädigen Herren in der Stadt alle der Motz Grün, der Matzko, der Schmilauer usw., und so werden sie fast ausnahmslos auch im Stadtbuch und in den Kirchenbüchern bezeichnet.

So umschlingt ein Band die bürgerliche und ländliche Gesellschaft von den höchststehenden bis zu den einfachsten Leuten. Man fühlt sich, wenn die Fülle dieser Beobachtungen vor dem geistigen Auge zusammenschießt, an das Bild der antiken civitas gemahnt, als des örtlichen und gesellschaftlichen Vereinigungspunktes aller Führenden einer Landschaft, die durch ihren genossenschaftlichen Zusammenschluß — nicht durch das Machtgebot eines Herrn — zur handlungsfähigen Gebietskörperschaft aufsteigt. In dieser gesellschaftlichen Verbundenheit[2]) wurzelt die städtische Geschichtschreibung, aus ihrem Geiste sind die Stadtchroniken geschrieben.

Wir haben bis nun ein Bild zu gewinnen gesucht, wie und von wem Chroniken geschrieben wurden; nun müssen wir uns der Frage zuwenden, wann das geschah.

Für die einzelne Stadt bedeutet diese Frage die Feststellung des Zeitpunktes, seit dem wir von einer städtischen Geschichtschreibung sprechen können. Sie ist nicht leicht. Denn nur in Ausnahmefällen können wir mit Bestimmtheit behaupten, daß wir das älteste Werk ihrer Chronistik besitzen, und nicht immer besitzen wir es in einer Form, die die Möglichkeit späterer Umarbeitung ausschließt. An den einzelnen Werken aber ist, wofern sie nicht ängstlich geheimgehalten wurden, ununterbrochen geändert, gebessert worden.[3]) Wie im Mittelalter die bloße Aneignung und abschriftliche Überlieferung einer fremden Leistung ein wissenschaftliches Verdienst war, so behandeln die städtischen Chronisten fast bis in die jüngsten Zeiten die Werke ihrer Vorgänger als reine Stoff-

[1]) Z. F.: D'Elvert Chroniken 1. III. S. 114—121, 239 und im Sachregister S. 314ff.

[2]) Igelland S. 39. — M. A. 10. S. 47f.

[3]) Lo I[3] 312f.

sammlung[1]). Einzelne Chroniken haben ganze Bündel von Ableitungen entwickelt[2]), so z. B. die Augsburger Chronik von viel namhaftigen Geschichten, die kurtz und schöngegründte Chronik von Nürnberg, Pankraz Engelhart in Eger, die Chronik etlicher Geschichten zu der Igla (1532) und Leupold in Iglau, Haas-Kranich in Olmütz.

Aber nicht alle Zeiten werden durch die gleichen Erzählungen gefesselt. Liegt es an dem Wesen der Chronistik als einer gesellschaftlichen Erscheinung, daß sie so gerne bei den alltäglichen Vorfällen verweilt, die die Gesellschaft ihrer Zeiten bewegt haben und uns ihr Bild so lebensvoll vor Augen stellen, so verlieren diese Begebenheiten an Reiz, wenn die Namen ihrer Träger verklungen sind. Wie ja Leupold seine Ratslisten erst mit dem Jahre 1500 beginnt und das mit der Erwägung begründet, die früheren Ratsgeschlechter seien alle ausgestorben.[3]) Dann findet sich wohl hier oder dort ein Chronist[4]), der die ältere Zeit nur im Auszuge bringt. Umgekehrt möchte ein anderer mehr von ihr sagen und ergänzt seine Vorlage durch Mitteilungen, von denen er sonst sichere Kunde zu haben glaubt. In diesen Zweifeln haben die Münchner einen sicheren Führer in der Beobachtung gefunden, daß in dem Verlauf der Geschichtserzählung der Wechsel der Anteilnahme und Unmittelbarkeit unverkennbar ist, der den zeitgenössischen Bericht von jenen Nachrichten abhebt, die schon als Geschichte in das Gedächtnis des Verfassers eingetreten sind. Auch unsere Erfahrungen stimmen dazu. Aber das heißt doch, daß dieses Ereignis, aus dessen Mitteilung uns die Bewegtheit des persönlichen Erlebnisses anmutet, den Anstoß zur Aufzeichnung gegeben, die unpersönliche Abrollung früherer Begebenheiten erst nachträglich in den Plan des Verfassers Aufnahme gefunden hat. In der Zweifelsfrage, ob das

---

[1]) Lo I³ 5, 46, 109f., 302, 340, II³ 39, 55, 77 n. 2.

[2]) Z. F.: M. A. 4, S. XLIII. — Nat. Bibl. Wien Ms. 327, 7795, 9005, 9264, 9353, 12640, 13464, 13643 und St. Arch. Wien Hs. Schw. 625, jetzt in Bayern. — 4 Hss. im Egerer Stadtarchiv, Bibl. Strahof CD IV 24, Mus. Bibl. Prag Hs. VI F 43; Nat. Bibl. Wien 7365, Kremsier ebfl. Bibl. Hs. m/2 I 20. — Igelland 42f. und 47. — 4 Hss. im Olmützer Stadtarchiv, Brünn St. Arch. Hs. Wiesbg. A. 193 und Ld. Arch. Hs. F. M. 391 und Hs. Cerr. II 58 (mit 3 verschiedenen Bearbeitungen).

[3]) D'Elvert a. a. O. 1. III S. 25.

[4]) Z. F.: Lo II³ 67; M. A. 1 S. XXXIIf., 317f.; 2. S. 6, 62; 3. S. VI, 8,2. — 4. S. XXXVIII, XLf. — 10. S. 50f. — usw.

persönliche Gedenkbuch oder der Einzelbericht über ein bestimmtes eindrucksvolles Geschehen die Keimzelle der städtischen Geschichtschreibung war[1]), spricht jene Beobachtung sehr zu gunsten der zweiten Ansicht. Ihr neigt auch Lorenz mindestens für Norddeutschland zu. Auch in unseren Gebieten gehen Einzelberichte der zusammenhängenden Geschichtschreibung voraus.[2]) Darnach stünde also ein Ereignis, das das Gemeinwesen in seinen Grundfesten erschüttert, dem einzelnen die Abhängigkeit seines Schicksales von den Geschicken seiner Stadt zum lebendigen Bewußtsein gebracht hat, an der Wiege ihrer ältesten Chronik.

Lorenz[3]) wird nicht müde, diese Abhängigkeit der Geschichtschreibung vom Geschehen, vom einzelnen wie von seinem Wellengang in immer neuen Wendungen hervorzuheben. Und wenigstens in einzelnen Fällen eröffnet wirklich ein solcher Bericht die Mitteilungen oder die geschlossene Reihe der Nachrichten einer Chronik, die die älteste unter den erhaltenen ihrer Stadt ist.[4]) Aber diese befeuernde Wirkung eines erschütternden Erlebnisses oder der großen Zeiten bewährt sich auch in der Folge. In der sudetischen Chronistik[5]) bezeichnen die Schlacht bei St. Gotthard, in der sich das erste Mal der Glückswandel in dem 150jährigen Türkenkriege ankündigte, die Verjüngung des Staates unter Maria Theresia, anhebend mit der siegreichen Beendigung des Erbfolgekrieges, den Anbruch neuer Blütezeiten der städtischen Geschichtschreibung. Wie umgekehrt die Knebelung der städtischen Selbstverwaltung nach der Schlacht am weißen Berge und die Verschüchterung der österreichischen Staatsleitung seit 1723 mindestens in Iglau die Teilnahme an den Geschicken der Stadt zum Absterben bringen.

Aber freilich muß bei dem allen mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß ein früherer Eindruck geschichtsbildender Art durch spätere verdrängt, ein lebensvoller Bericht durch einen späteren Bearbeiter zur unpersönlichen Mitteilung abgeschwächt werden konnte. Wenn wir also trotz der süddeutschen Erfahrungen in dem

---

[1]) Z. F.: Lo I³ 13, II³ 144ff. — M. A. 1. S. XXX.

[2]) Not. Bl. 56 S. 33 (Chyt. 206); Brünn St. Arch. Ratshs. 170; Igl. St. Arch. Stadtbuch; Nat. Bibl. Wien Ms. 5483, 19.

[3]) a. a. O. I³ 113, 195, II³ 198, 221f.

[4]) M. A. 4. S. XXXVIII u. S. 3; Lo I³ 26, 99.

[5]) Igelland S. 43, 44, 48, 49, 49f.

Geschehnis, das die ganze Bürgerschaft bewegte, den Anstoß zur städtischen Geschichtschreibung zu sehen meinen[1]) und nicht in dem Reiz, den die Betrachtung des Zeitlaufs auf einen überragenden Einzelmenschen ausübt, so werden wir doch nicht so weit gehen dürfen, den Beginn der Geschichtschreibung einer Stadt unnachsichtlich zu dem ersten zeitgenössischen Bericht anzusetzen, der uns zufällig im Rahmen einer späteren Chronik erhalten geblieben ist. In Iglau ist das der Bericht von dem abgewehrten Überfalle auf die Stadt im Jahre 1402. Und doch haben wir Anhaltspunkte, daß dem Trenkerschen Schulbuche, in dem er uns überliefert ist, zwei erzählende Quellen aus dem XV., ja allem Anscheine nach eine dritte aus dem XIV. Jahrhundert vorangegangen sind.[2]) Freilich, als gestaltete Aufzeichnungen sind uns in Iglau diese vermuteten Quellen nicht faßbar. Nur in den Nachrichtenmassen späterer Ableitungen glauben wir jene drei Bestände zu erkennen. Aber in mehr als einem Falle ist es möglich gewesen, solche verlorene Werke aus der späteren Überlieferung ganz oder in ansehnlichen Bruchstücken herauszuschälen.[3])

Es wäre anziehend, die Abhängigkeit der Geschichtschreibung vom Geschehen im einzelnen zu verfolgen. Ich muß bekennen, daß meine Vertrautheit mit dem Stoffe zu dieser Aufgabe nicht genügt. Immerhin möchte ich den Versuch nicht unterdrücken, die Verteilung der erhaltenen Werke auf die einzelnen Jahrhunderte, soweit es mir möglich ist, vergleichend zu verfolgen.[4])

In unseren Gegenden freilich hat den geschichtlichen Handschriften der Hussitensturm, die tiefgreifende Umschichtung der führenden Geschlechter in Stadt und Land nach der Schlacht am weißen Berge, die achtjährige Anwesenheit der Schweden im Lande und die Verachtung der Vergangenheit, die im vergangenen Jahrhundert als Folge der wirtschaftlichen Wandlungen weit verbreitet war, — nicht so sehr die Aufklärung, die vor allem die Archive in

---

[1]) Lo II[2] 56, 156. — M. A. 13. S. 16, 68 n. —

[2]) Igelland S. 51f. [3]) Lo II[2] 22, 202, 266, 284.

[4]) Von hier ab unterdrücke ich die sudetenländischen Fundnachweise. Sie schwellen unverhältnismäßig an, ohne doch — meist handelt es sich um Handschriften — genügenden Anschauungswert zu besitzen. Ich hoffe, mein Titelverzeichnis im 31. Bande der Mährischen Zeitschrift veröffentlichen zu können. Hier sind meine Sammlungen bis Anfang Februar 1928 verwertet.

einen gefährlichen Strudel riß — empfindliche Verluste zugefügt. In Dutzenden von deutschen Städten haben die Hussiten das Deutschtum und alles, was daran gemahnte, planmäßig vernichtet. Auf den Schlössern unseres Adels sind Zeugnisse, die älter sind als das XVII. Jahrhundert, nur in Ausnahmefällen erhalten. Und der Teilnahmslosigkeit der neuen Besitzer sind vor allem die Familienschriften ihrer Vorgänger — erinnern wir uns, zu einem namhaften Teil städtischer Abkunft — zum Opfer gefallen. Die Jagd glaubenseifriger Wiederbekehrer auf alles, was die Erinnerung an den Protestantismus wachhalten konnte, tat ein Übriges.[1]) Für das Schalten der Schweden im Lande ist nichts so bezeichnend als der Umstand[2]), daß sich der Iglauer Rat im Jahre 1645 von Torstenson ausdrücklich bescheinigen ließ, er sei nicht verhalten, dem schwedischen Kommandanten seine Handfesten, Rechts- und Stadtbücher und sonstigen Privilegialia einzuhändigen, und tatsächlich einen Anschlag des Obersten Oesterling auf die Handfeste abzuwehren vermochte. Über die Verluste des XIX. Jahrhunderts aber besitzen wir z. B.[3]) die vielsagenden Berichte über den nahezu gänzlichen Verlust der Stadtarchive von Neutitschein, Trebitsch und Zlabings. Nicht immer wird uns somit die Zahl der erhaltenen Werke Maßstab für die Stärke des geschichtlichen Sinnes in unseren Ländern sein dürfen. Oft werden wir uns aus dem Vorhandensein einzelner Berichte sein Dasein und Wirken erschließen müssen.

Die städtische Geschichtschreibung meldet sich im XIII. Jahrhundert[4]) in drei örtlichen Gruppen an: in den Städten Braunschweig (machinatio fratrum minorum 1279), Gandersheim (Reimchronik 1216) und Goslar (Chronik bis 1292); in den Seestädten Hamburg (Bericht über die Schäden 1285), Lübeck (Aufzeichnungen seit 1276) und Wismar (Vormundschaftsstreit 1275—1278); endlich am Rhein in Köln (chronicon rhenense 1198—1250, Hagen 1252—1271, Kaiserchronik) und Straßburg (bellum Waltherianum 1260—1263, annales Ellinhardi 1132—1297, notae historicae seit 1277). Dazu treten der Vatzo (1264—1279) in Wien und allenfalls

[1]) Igelland S. 44.

[2]) Z. F.: Sterly, a. a. O. S. 11, 25.

[3]) P. M. 18, 44; M. Z. 16, 3f.; Chlumecky, Regesten der Archive in . . . Mähren, 89—92.

[4]) Z. F.: Lo I[3] 26 n. 5; 27 n. 3, 213; II[3] 59 n. 1, 60 n. 1, 5; 61 n. 1; 141; 144 n. 3; 147 n. 3; 161 n. 2. 3; 163—166; 185 n. 1; 236. — M. A. 8. S. 54.

die chronikalischen Notizen im Breslauer Stadtbuch (1238—1305). Aus den Sudetenländern kennen wir ebensowenig ein Werk wie — von dem erwähnten Breslauer abgesehen — aus dem binnenländischen Süd- und Westdeutschland. Im XIV. Jahrhundert[1]) treten in den Gebieten, die wir zum Vergleiche heranziehen, Köln mit 6, Lübeck mit 4, Breslau, Luzern und Wismar mit je 3 Darstellungen stärker hervor. Augsburg und Nürnberg, die später an die Spitze gehen, dann Dortmund, Frankfurt a. M., Freiburg i. Ue., Hamburg, Konstanz, Lüneburg und Würzburg sind in meiner Titelsammlung mit je 2 Werken vertreten. Bei uns finden wir in diesem Jahrhundert die ersten Aufzeichnungen — meist Einzelberichte — aus Brünn, Iglau, Prag und Znaim. Im XV. Jahrhundert ist die städtische Chronistik schon eine allgemeine Erscheinung.[2]) Im Vergleichsgebiete stehen die beiden süddeutschen Handelsplätze Nürnberg mit 23, Augsburg mit 11 Darstellungen allen anderen voran; es folgen Köln, Soest und Wien mit je 10, Dortmund mit 9, Danzig mit 8, Regensburg mit 7, Lübeck, Mainz und Straßburg mit je 6, Frankfurt a. M. mit 5, Bern, Braunschweig, Erfurt, Görlitz, Ulm und Zürich mit je 4 Werken. In unseren Ländern treten Prag mit 7, Iglau mit 4, Brünn, Olmütz und Znaim mit je 3 Darstellungen hervor. Je eines weisen Eger, Eibenschitz, Elbogen, Kaaden, Königgrätz, Kuttenberg, Pilsen, Rožmital und Straßnitz auf. Aus 10 weiteren Orten hat Boczek 12 Einzelberichte über die kriegerischen Wirren jener Zeit überliefert; doch mahnt sein Ruf als fruchtbarer Fälscher zur Zurückhaltung. Das XVI. Jahrhundert hat Massen an städtischen Chroniken entstehen sehen, die erst sehr ungleichmäßig zugänglich gemacht sind. Ich habe aus Süddeutschland 16 Titel für Nürnberg, 14 für Augsburg, je 6 für Straßburg und Wien angemerkt, aus Norddeutschland 5 für Dortmund, je 4 für Köln, Breslau und Danzig. In unseren Ländern kenne ich 58 Werke aus 22 Orten; Iglau mit 10, Eger mit 7, Brüx, Olmütz und Trautenau mit je 5, Brünn und Prag mit je 4 sind hervorzuheben. Für die folgenden Jahrhunderte wird es genügen, die sudetenländischen Zahlen beispielsweise zu bringen. Für das

---

[1]) Lo I³ 89; 93ff.; 109 n. 2; 128 n. 2; 140f.; 156f.; II³ 236f. — M. A. 1. I. und Beil. IV A 12; 4. II. Beil.; 20. II. Beil. 1. 2.

[2]) Lo I³ 12. Hier müßten Dutzende von Seiten aus Lorenz und nahezu die ganze Münchner Ausgabe angeführt werden.

XVII. Jahrhundert 125 Chroniken aus 62 Orten, dazu 75 Kriegstagebücher und dgl. aus 25 Orten. An Chroniken sind Olmütz (15) und Iglau (14), dann Brünn, Brüx, Mähr. Budwitz, Ungar. Hradisch, Wal. Meseritsch und Troppau (je 4) besonders reich. Das XVIII. Jahrhundert hat uns bisher 87 Chroniken aus 47 Orten gebracht, dazu 56 Kriegstagebücher aus 11 Orten. An Chroniken weisen Iglau (13), Olmütz (11), Eger (8) und Müglitz (4) den größten Reichtum auf. Für das XIX. Jahrhundert kenne ich 60 handschriftliche Geschichtsaufzeichnungen aus 28 Orten; Iglau (10), Troppau (9), Eger und Olmütz (je 5) treten auch hier am stärksten hervor.

Die Iglauer Zahlen sind nicht ohne weiteres vergleichbar, denn sie stammen aus einer Sonderforschung. Im Ganzen wird man — in Ansehung der geschilderten Überlieferungsverhältnisse — nicht sagen können, daß die städtische Geschichtschreibung der Sudetenländer an Umfang und Alter hinter der der Vergleichsgebiete grundsätzlich zurücksteht.

Der Vollständigkeit halber sollte noch über die örtliche Verbreitung dieser Art von Geschichtsquellen gehandelt werden. Doch sind meine Sammlungen so ungleichmäßig angelegt, daß ich mich auf einige sparsame Andeutungen beschränken muß.[1]) Immerhin ist die Masse von 585 Titeln aus 155 sudetenländischen Orten[2]) so groß, daß sie zu einer vorsichtigen Aufbereitung auffordert. Jene Orte, die in dieser Quellengattung den größten Reichtum aufweisen, sind Olmütz (71), Iglau (58), Prag (39), Brünn (31), Eger (24) und Troppau (19): es sind die vier Landeshauptstädte[3]), die alte Reichsstadt Eger und Iglau, das in so vielen Beziehungen unter den Städten des Landes eine Sonderstellung einnimmt. Führen wir noch die Städte an, die mit den genannten vereint die

[1]) Für die Iglauer Quellen ist Vollständigkeit angestrebt. Die mährisch-schlesischen habe ich, wo sie mir aufstießen, vermerkt und für diesen Vortrag nach Tunlichkeit eingesehen; überdies bietet das für seine Zeit gute Verzeichnis Chytils (Not. Bl. 1856) eine brauchbare Vorarbeit. Ganz zufällig sind meine Aufzeichnungen über die böhmischen und ihre Ergänzung aus Zíbrt und den Prager Mitteilungen. Zum Vergleich habe ich die Münchner Ausgabe, Lorenz und Pauls Grundriß der germanischen Philologie (Kögel und Jellinghaus) in der zweiten Auflage herangezogen.

[2]) Iglau mit 58, übriges Mähren und ehemaliges Österreichisch-Schlesien 81 Orte mit 303, Böhmen 73 Orte mit 209 Titeln.

[3]) Mähren hatte seit alters zwei: Olmütz und Brünn.

Hälfte der 585 Titel erbringen: es sind dies Brüx (11), Pilsen und Trebitsch (je 9), Ungar. Hradisch (8), Klattau und Groß Meseritsch (je 7). In ihrer Reihe fehlen auffälligerweise Budweis und Znaim, ohne daß wir dafür einen Grund anzugeben vermöchten. Von der landschaftlichen Verteilung läßt sich nach meinen bisherigen Sammlungen folgendes Bild entwerfen. Für sich stehen die vier Landeshauptstädte, die nicht unmittelbar mit dem deutschen Sprachgebiete zusammenhängen. Gut vertreten sind: das geschlossene deutsche Sprachgebiet im Nordwesten Böhmens jenseits einer von Klattau nach Brüx gezogenen Linie[1]), das Streudeutschtum im Osten[2]) und das Inseldeutschtum der böhmisch-mährischen Landhöhe.[3])

Untermittel ist Südmähren[4]) vertreten, schlecht Nordböhmen, Südböhmen und das geschlossene nordmährisch-schlesische Sprachgebiet. Ob man aus dieser Verteilung wird quellenpsychologische Schlüsse ziehen dürfen, möchte ich dahingestellt bleiben lassen. Zumindest zeigt sie die Gebiete an, in denen weitere Nachsuchung besonders erwünscht ist.

Von den Städtechroniken überhaupt ist eine große Menge, von den sudetischen das wenigste veröffentlicht. Zweifellos machen die neuen Fragestellungen, die an unsere Forschung herantreten, die Sichtung unserer erzählenden ortsgeschichtlichen Quellen zu einem dringenden Bedürfnis, und es wäre zu wünschen, daß uns möglichst viele von ihnen in wissenschaftlich brauchbaren Ausgaben zugänglich gemacht würden. Die Münchner Ausgabe verdankt ihre Vorzüge und ihre hervorragende Stellung dem Umstande, daß sie auf Gesamtausgaben der örtlichen Überlieferung angelegt ist. Auch unsere Iglauer Erfahrungen[5]) haben gezeigt, daß nur, wer die gesamte Chronistik einer Stadt beherrscht, Alter, Herkunft und Wert der einzelnen Nachricht oder besonderen Überlieferungsform zutreffend zu beurteilen vermag. Ihm enthüllen sich die verlorenen

---

[1]) Brüx (11), Eger (24), Klattau (7), Komotau (8), Pilsen (9).

[2]) Südliche Gruppe: Ungar. Brod (4), Gaya (5), Ungar. Hradisch (8), Straßnitz (6); nördliche: Neutitschein (6), Wal. Meseritsch (5), Fulnek und Rožnau (je 4).

[3]) Iglau (58) mit seinen Nachbarstädten Trebitsch (9) und Groß-Meseritsch (7); der Schönhengstgau mit Ausstrahlungen: Mähr. Trübau (9), Littau, Müglitz und Trautenau (je 6), Leitomischl (5) und Mähr. Schönberg (4).

[4]) Auspitz, Mähr. Budwitz und Znaim (je 4).

[5]) Igelland S. 37—54. — Ebda 97—100.

Vorlagen, die planmäßiges Suchen in mehr als einem Falle hinterher wiederaufgefunden hat, er allein gewinnt die volle Anschauung von dem Verhältnis des Verfassers zu seinem Werk und zu seiner Zeit, von den Einflüssen, die er empfangen hat, und die von ihm ausgehen.

Eine Sammlung sudetendeutscher Städtechroniken nach dem Muster der Münchner Ausgabe würde allerdings Geldmittel erfordern, die uns kaum zu Gebote stehen. Noch steht der Staat unseren Vorlieben gleichgültig gegenüber, eine Reihe der bedeutendsten Städte[1]) hat seit dem Zusammenbruche tschechische Mehrheiten in die Gemeindestuben einziehen sehen, der Mittelstand ist entgütert, das begüterte Bürgertum zum großen Teile gleichgültig gegen die Vergangenheit seines Volkes. Nur aus der Liebe zur engeren Heimat könnte der Antrieb und die Kraft zu einem so anspruchsvollen Unternehmen entspringen. Mit anderen Worten, es wird der Teilnahme und Opferwilligkeit des Deutschtums — daheim und in der Fremde — einzelner Städte zugemutet werden müssen, ihre Geschichtschreibung durch die Ausgabe im Druck für sich lebendig zu machen. Aber freilich wird kaum in einem Falle ohne ausgiebige Druckzuschüsse auszukommen sein. Die geringen Mittel, die dafür zu Gebote stehen, nicht auf den raschen Abdruck einzelner inhaltlich oder durch ihre künstlerische Rundung anziehender Werke zu verzetteln, sondern jeweils gesammelt dem Ort zuzuwenden, der dieser Leistung auf den besten wissenschaftlichen Wegen zustrebt, ist die schwere, aber lohnende Aufgabe, die unseren wissenschaftlichen Körperschaften gestellt ist. Wird sie erfüllt, so können wir hoffen, mit der Zeit die bedeutendsten Werke unserer Chronistik in den besten Ausgaben vor uns liegen zu sehen.

---

[1]) Brünn, Budweis, Iglau, Olmütz, Mähr. Ostrau, Znaim.

SCHLESWIGER STUDENTEN AUF DER KOPENHAGENER UNIVERSITÄT.[1])

VON THOMAS OTTO ACHELIS.

Es hängt mit der wechselvollen Geschichte des Herzogtums Schleswig zusammen, daß die erste Universität an den Ufern der Ostsee auf deutschem und nicht auf skandinavischem Boden errichtet wurde. Am 26. Mai 1419 hatte Papst Martin V. dem Könige der drei nordischen Reiche Erich von Pommern die Erlaubnis erteilt, ein *studium generale* in einer geeigneten Stadt eines seiner Länder zu gründen.[2]) Da die päpstliche Bulle an den Erzbischof von Lund und den Bischof von Roskilde gerichtet ist, hat der Papst wohl vornehmlich an eine Stadt Dänemarks gedacht. Eingeschränkt war die Erlaubnis durch die Bestimmung, daß die Stiftung innerhalb zweier Jahre zu erfolgen habe. Aber schon im nächsten Jahre entbrannte von neuem der Kampf um das Herzogtum Schleswig zwischen dem dänischen Könige und den holsteinischen Grafen.

So blieb die Aufgabe, dem dänischen Lande und dem dänischen Volke eine Hochschule zu schaffen, Christian I. vorbehalten, jenem deutschen Fürsten, der am 1. September 1448 in Hadersleben mit den Großen des dänischen Reiches die Verabredungen traf, welche die Oldenburger Grafen auf den Thron Dänemarks brachten. Ihm erteilte Papst Sixtus IV. am 19. Juni 1475 die erbetene Erlaubnis, eine „*universitas generalis cuiuscunque facultatis et scientiae*“ zu gründen.[3]) Am 1. Juni 1479 fand die Einweihung in Kopenhagen statt, und 79 Personen wurden immatrikuliert. Die Professoren waren von der Universität Köln geholt

---

[1]) Festvortrag, gehalten auf dem Haderslebener Ferientreffen der „Verbindung Schleswigscher Studenten in Kopenhagen“ am 13. August 1927.

[2]) E. C. Werlauff, Kiøbenhavns Universitet fra dets Stiftelse indtil Reformationen (1850) S. 2.

[3]) Die Bulle ist reproduziert in Ex bibliotheca universitatis Hafniensis (1920), Text daselbst S. 252—253, über die Schicksale der Urkunde s. V. Petersen das. S. 99—100.

worden, einer der größten Städte des deutschen Mittelalters. Leider ist der erste Band der Kopenhagener Matrikel verloren, und die hier und da zerstreuten Auszüge sind noch nicht gesammelt worden. Aber so viel darf man doch sagen, daß die Universität vor der Reformation jedenfalls eine große Bedeutung nicht gewonnen hat; die Zahl der dänischen Studenten an deutschen Hochschulen hat seit 1479 kaum abgenommen.[1]) Um die junge Universität zu fördern, gab man ihr Besetzungsrecht für Kanonikate und Präbenden in allen Stiftern des Erzbistums Lund mit Ausnahme von Börglum. So wurde in Schleswig ein Kanonikat und eine größere Präbende für Doktoren und Magister der Kopenhagener Universität reserviert.[2]) Zur Hebung der Frequenz gaben die dänischen Könige Verordnungen: König Hans verbot 1498 ins Ausland zu reisen vor einem dreijährigen Studium in Kopenhagen[3]), Christian II. verlangte wenigstens den Erwerb des Baccalaureusgrades vor dem Besuch fremder Universitäten.[4])

Befolgt wurden diese Anordnungen von den Schleswigern wohl nicht in größerem Umfange. Von den 22 Haderslebenern, die vor der Reformation studiert haben, sind alle in Rostock immatrikuliert worden, einer in Rostock und Bologna! Von Flensburg sind bis 1530 69, von Husum gar 126 Studenten in Rostock gewesen.[5]) Bis zur Reformation bemerken wir ein Zunehmen der Schleswiger Studenten aus den drei genannten Städten:

1431—1450: 4
1451—1470: 33
1471—1490: 36
1491—1510: 93
1511—1530: 51,

insgesamt 217. Man ist versucht, Rostock, die älteste Hochschule an den Gestaden des *mare balticum*, als die Landesuniversität Schleswig-Holsteins vor der Reformation zu bezeichnen.

Man kann es daher wohl verstehen, wie in Morten Børsrup Gedicht auf die dänischen Stiftsstädte Schleswig am schlechtesten wegkommt:

regum bibis sanguinem,
hoc habes praeconium![6])

---

[1]) Ellen Jørgensen, Historisk Tideskrift, 8. R., 6. B., S. 203.
[2]) Kl. Harms, Das Domkapitel zu Schleswig (1914) S. 25—26.
[3]) Kirkehistoriske Samlinger, 2. R., 1. B. (1858), S. 455.
[4]) Werlauff, Kjøbenhavns Universitet (1850) S. 28.
[5]) Vgl. Der Familienforscher 2 (1926) S. 12—13.
[6]) Kirkehistoriske Samlinger, 5. R., 3. B., S. 6.

Durch die Reformation trat die 1502 gegründete Universität Wittenberg in den Gesichtskreis der Schleswiger Studenten. In Kopenhagen hat die akademische Wirksamkeit in den Stürmen der Reformationszeit völlig aufgehört. Dann wandten sich 1536 Pastoren von Seeland, Schonen und Jütland an König Christian III. mit einem Antrage in niederdeutscher Sprache, in Kopenhagen oder sonstwo im Reiche eine gute Universität einzurichten.[1]) Im Juli des folgenden Jahres kam Johannes Bugenhagen von Wittenberg nach Kopenhagen und gab der dänischen Hochschule eine neue „Ordinanz".[2]) Auf der Rückreise (Anfang 1539) hat er auch unsere Stadt — „Hadersleve im Deutschen Lande" nennt er sie[3]) — besucht. Die neu eingerichtete Universität in Kopenhagen litt sehr Mangel an Studenten. Auch die Dänen zogen den Besuch deutscher Hochschulen, vor allem Wittenbergs, vor. So schreibt Bugenhagen 1546 über einen in Kopenhagen gebürtigen Studenten in Wittenberg an den dänischen König: „Ich aber bin nicht mit im zufrieden, daß er die Schule zu Copenhagen so veracht hat, da er wol zwei oder drei Jahr hette mucht studiren, und darnach mit ehrlicher Zeugnis zu uns gekommen." [4]) So braucht man sich nicht zu wundern, daß 1567 in Wittenberg zwanzig Dänen studierten.[5]) Nur der Wunsch des dänischen Königs veranlaßte wohl mal einen Vater, der vom Könige abhängig war, seine Söhne nach Kopenhagen zu schicken. So wissen wir von zwei jungen Husumern, Hermann Hoyer und Caspar Hoyer, die auf Veranlassung ihres Stiefvaters Cornelius Hamsfort in Kopenhagen studierten. „Quod autem hic operam damus litteris, non fit sine gravi causa," schreibt ersterer, „nam pater noster metuisset alioquin fervorem regis, si alio nos misisset ad universitatem quam huc, ac si aliam anteposuisset huic"[6]), und ähnlich berichtet sein Bruder: „Fuit omnino voluntas regiae maiestatis, ut in suo regno et in sua academia operam litteris daremus. Timebat etiam pater ne illi regia maiestas

---

[1]) H. F. Rørdam, Kjøbenhavns Universitets Historie 1 (1868/69), S. 44—45.

[2]) Gedruckt bei N. Crag, Annales Christiani III. (1737), Additam. S. 89—136.

[3]) O. Vogt, D. Johann Bugenhagens Briefwechsel (1888), S. 195 ff.

[4]) Ebenda S. 348.

[5]) C. F. Wegener, Om Anders Sörensen Wedel (1846) S. 44 A. 25.

[6]) Epistolae diversi argumenti ad Lucam Lossium (1728), S. 115.

offenderetur, si nos alio mitteret; videretur quoque alias patrem contemnere hanc Academiam."[1])

Die Reformation hat das Band, welches das Schleswiger Stift mit dem Erzbistum Lund verknüpfte, zerrissen, nur die Gebiete im Osten und Westen des Herzogtums, die zu den Stiftern Fünen und Ripen gehörten, blieben unter dänischer Kirchenverwaltung bis 1864. Wie steht es nun mit dem Studium der Schleswiger aus dem Gebiet der Schleswiger Generalsuperintendentur, welche eine der Lateinschulen dieses Gebietes besuchten, an der Kopenhagener Universität? Seit 1611 können wir die Frage beantworten, denn mit diesem Jahre beginnt die älteste erhaltene Kopenhagener Matrikel. Bevor ich das Resultat für die zwei Jahrzehnte 1611 bis 1630 mitteile, muß ich etwas weiter ausholen und einige Bemerkungen über die Heimatbezeichnungen der Schleswiger Studenten an der Kopenhagener Universität machen.

Der erste Schleswiger, der in der Kopenhagener Matrikel vorkommt, dürfte der am 13. Mai 1612 immatrikulierte Ericus Nicolai Holsatus sein, also ein Erik oder Erich Nielsen oder Clausen oder mit einem rein schleswigschen Namen Nissen. Daß er Schleswiger ist, dafür spricht meines Erachtens der Vorname, welcher altdänisch ist.[2]) Aber Holsatus — möchte jemand einwenden — bezeichnet doch den Holsteiner. Gewiß kann dies der Fall sein, und gleich auf derselben Seite der Kopenhagener Matrikel findet sich am 22. August 1612 ein Christianus Henrici Chiloniensis Holsatus. Aber vielfach bezeichnen die in Kopenhagen studierenden Schleswiger sich auch als Holsati, z.B. 19. August 1613: Nicolaus Dalius Hatersleviensis Holsatus, 16. April 1623: Johannes Ancharius Haterslev. Holsat., 2. Juni 1629: Thomas Lundius Flensburgensis Holsatus.

Nur ein einziger der Schleswiger, die in den 1611 bis 1630 in der Kopenhagener Matrikel vorkommen, bedient sich einer anderen Heimatbezeichnung: der am 9. Mai 1625 zum Magister promovierte Ludovicus Michaelius Cimber Australis. Das ist Übersetzung des Wortes Sønderjyde, also eine Bezeichnung, die wohl von den Dänen gebraucht wurde, die aber von der einheimischen Bevölkerung nicht benutzt worden ist; sie nannten sich

[1]) A. a. O. S. 196.

[2]) J. Steenstrup, Mænds op Kvinders Navne i Danmark (1918) S. 108.

Holsteiner.[1]) Die sehr wenigen Ausnahmen bestätigen die Regel. Außer dem erwähnten Ludovicus Michaelius der Kopenhagener Matrikel, bei dem übrigens nationale Gründe hineinspielen werden, kenne ich nur zwei am 14. Januar 1693 in Kiel immatrikulierte „Sønderjyder": Fridericus Hey Cimb. Austral., Johannes Hey Cimb. Austral.; das ist nicht gerade überwältigend, wenn man bedenkt, daß in Kiel von 1665 bis 1865 9517 Studenten aus den Herzogtümern immatrikuliert sind.[2]) Es ging also diesen Schleswigern ähnlich, wie es Grundtvig von Holberg singt[3]): sie wußten nicht recht, von welchem Volke sie stammten, die Studenten aus dem nördlichen Herzogtum gebrauchten dieselbe Stammesbezeichnung wie die aus dem südlichen, und die Gleichheit des Namens ließ die Unterschiede der Herkunft in ihrem Bewußtsein zurücktreten. Für den Schleswiger wurde der Holsteiner Landsmann, für den Holsteiner der Schleswiger.

In dem Stammbuch des Paul Petraeus aus Sonderburg, das 1637 begonnen ist[4]), nennen sich nicht nur Studenten aus Hadersleben[5]) und Warnitz[6]) Populares, aus Sonderburg[7]) und Apenrade[8]) Conterranei und einer aus Föhr[9]) Compatriota, sondern dieselben Bezeichnungen gebrauchen die Holsteiner: als Populares haben sich eingezeichnet drei aus Wilster[10]), ein Dithmarscher[11]), einer aus Krempe[12]) und einer aus Rendsburg[13]), als Conterraneus einer aus Itzehoe[14]) und als Sympatriota einer aus derselben holsteinischen Stadt[15]) und ein Dithmarscher.[16]) *Τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν ὅμαιμόν τε καὶ ὁμογλώσσον*[17]) haben die Athener im Winter 480/479 erklärt, als der Feldherr Mardonios sie für Persien gewinnen wollte; so ähnlich könnten sich im 17. Jahr-

---

[1]) Vgl. Zeitschr. der Ges. für Schlesw.-Holst. Geschichte. 53. Band (1923) S. 310.

[2]) Errechnet nach den Angaben von Fr. Volbehr, Beiträge zur Geschichte der Christian-Albrecht-Universität zu Kiel (1876) S. 37—38.

[3]) Grundtvig, Ludwig Holberg:

Født i Norge, — han selv ej ret
Vidste af hvilken Folkeæt. —

[4]) Ny kongelig Samling 8°, 389c, Kgl. Bibliothek Kopenhagen.

[5]) S. 249. [6]) S. 417. [7]) S. 405. [8]) S. 417. [9]) S. 335. [10]) S. 248, 294, 415. [11]) S. 245. [12]) S. 336. [13]) S. 444. [14]) S. 428. [15]) S. 394. [16]) S. 414.

[17]) Herodot VIII 144; vgl. P. Joachimsen, Vom deutschen Volk zum deutschen Staat (1916) S. 3.

hundert auch wohl Schleswiger Studenten aus dem Stift Schleswig ausgedrückt haben, als *ὁμογλῶττοι* konnten die meisten angesehen werden, und als *ὅμαιμοι* sahen sie sich selber an.

Doch nun zurück zu den Schleswiger Studenten an der Alma mater Hafniensis! In den Jahren 1611 bis 1630 lassen sich in der Matrikel feststellen: 4 Holsati, 1 Cimber Australis, 31 aus Hadersleben, 10 aus Flensburg, 4 aus Sonderburg und einer aus Bredstedt, zusammen also 51 Studenten oder durchschnittlich 5 Immatrikulationen in zwei Jahren. Dabei sind alle Holsati mitgerechnet, obwohl ein Teil von ihnen Holsteiner sein mag. Das stärkste Kontingent stellt Hadersleben mit 31 oder 60%, dann folgen Flensburg mit 10 — 20% — und Sonderburg mit 4 oder 8%. Aus dem südlichen Schleswig hat nur Bredstedt einen Studenten geschickt, Städte wie Schleswig und Husum keinen.[1])

Der Einfluß dänischen Geisteslebens, welchen im dänischsprechenden Südschleswig die Geistlichkeit hätte vermitteln können, ist daher gleich Null gewesen. Am stärksten war er zweifellos in Hadersleben, von wo 31 Studenten nach Kopenhagen kamen. Im ganzen haben in diesen beiden Jahrzehnten 58 Haderslebener studiert, also gut die Hälfte ist nach dem Norden, die übrigen sind nach dem Süden gezogen. Hierbei ist zu beachten, daß von den 31 Haderslebenern, die nach Kopenhagen kamen, acht nur in Kopenhagen studierten, die übrigen in Kopenhagen und an deutschen Universitäten, und zwar ist die Regel ein drei- bis vierjähriges Studium in Deutschland und dann ein kurzer Aufenthalt in Kopenhagen, wo das Examen abgelegt wurde. In Prozenten ausgedrückt haben 53% der Haderslebener die Universitas Hafniensis besucht, aber nur die Kopenhagener 14%. Dazu kommt dann noch etwas anderes. Von den acht Haderslebenern, die nur in Kopenhagen studiert haben, ist, soweit ich habe feststellen können, nur ein einziger in seiner Heimat angestellt worden, der Pastor Peter Ehlertsen in Hammelef.[2])

Wenn wir früher sahen, daß der Einfluß dänischen Geistes-

---

[1]) Man ersieht, wie unbegründet in dieser Allgemeinheit die Behauptung von E. Carstens, Zeitschr. d. Ges. f. Schlesw.-Holst. Gesch., 22. Bd., S. 168 ist, daß „vor Errichtung der Kieler Universität die Schleswiger Studenten fast ausnahmslos in Kopenhagen studierten".

[2]) Achelis, Aus der Geschichte des Haderslebener Johanneums I (1921) S. 32 Nr. 86.

lebens in Südschleswig durch Vermittlung der Kopenhagner Universität gleich Null gewesen ist, so müssen wir jetzt feststellen, daß er in Nordschleswig nicht sehr viel höher angeschlagen werden darf.

Die Tatsache, daß die Schleswiger Studenten in so geringer Zahl zur Stadt am blauen Sunde zogen, ist sehr auffällig. Hadersleben ist in Luftlinie gleich weit von Kopenhagen und von Rostock entfernt, Handelsverbindungen bestanden mit beiden Städten, und ebenso leicht und schnell wird ein Schiffer den jungen Musensohn mitgenommen haben zum Sund wie zur Mündung der Warnow; Flensburg liegt in Luftlinie 40 Kilometer weiter von Kopenhagen entfernt als von Rostock, aber in einem Jahrhundert, das mit der Zeit nicht so geizte, wie es heute die meisten tun, konnte das für den Seeweg keine Rolle spielen.

Es müssen andere Gründe ausschlaggebend gewesen sein. Flensburg, Hadersleben und Bredstedt gehörten zum königlichen Anteil, kaum ein Student aus dem herzoglichen Anteil kam nach Kopenhagen, aber auch aus dem königlichen Anteil ist die Zahl der Besucher gering. Der Aufenthalt in der Stadt am blauen Sunde galt als teuer, schon die Ordinatio Ecclesiastica von 1537 spricht davon[1]), aber ich glaube, auch die Väter, die ihre Söhne auf deutschen Universitäten studieren ließen, klagten über die vielen Gelder, die sie senden mußten. Für die wirtschaftliche Seite ist von großer Bedeutung, daß die 1569 von König Friedrich II. errichtete Kommunität nur dänischen und norwegischen Studenten zugute kam, die Schleswiger waren davon ausgeschlossen. Am 27. Februar 1605 verhandelte das Konsistorium der Universität darüber, wie weit man Studenten aus dem königlichen Anteil in Schleswig und Holstein zulassen könne. Es heißt da: „*Fundationem esse pro iis, qui sunt nati in regno Daniae ... ideo multos reiectos fuisse, nisi singulari gratia, imo quosdam commendatos a regina matre et reiectos*“ [2]).

Es war also eine Gnade, wenn man Schleswiger in die Kommunität aufnahm, während Norweger und Isländer, bald darauf auch Studenten von den Inseln Gotland und Oesel rechtlichen

---

[1]) N. Crag, Res gestae Christiani III. (1737), Addit. p. 50.

[2]) Provindsial-Efterretninger III (1862) S. 6—7, Historisk Tideskrift, 3. R., 3. B. (1862) S. 74—75; Kirkehistoriske Samlinger, 4. R., 4. B. S. 525.

Anspruch darauf hatten. Die Schleswiger wurden in dieser Hinsicht als Ausländer behandelt. Einzelne haben auf besondere Empfehlung die Kommunität erhalten, aber ebenso kommen Deutsche, Polen, Italiener und Spanier vor, die um die Kommunität nachsuchten, und im Anfange des 18. Jahrhunderts wird sie allen Studenten zugestanden, welche in die Dienste der lappländischen oder ostindischen Mission traten oder Lehrer am Waisenhaus in Kopenhagen werden wollten.

Die Zahl der Schleswiger Studenten ist zunächst nicht gestiegen. So ist unter denen, die 1659 die Hauptstadt des Landes gegen den alten Erbfeind, den Schweden, verteidigten, nur ein Student aus dem Herzogtum Schleswig, der Flensburger Peter Bonnichsen.[1])

Von den Studenten aus der Schleswiger Generalsuperintendentur habe ich gesprochen. Ist bei ihnen das ausschließliche Studium in Kopenhagen die Ausnahme, so ist es bei den Schleswiger Studenten aus den Stiftern Ripen und Odense die Regel. Valdemar Bloch, der verdiente Historiograph der Ripener Domschule, hat 1920 ein „Fortegnelse over Sønderjyder, dimitterede fra Ribe Katedralskole" herausgegeben.[2]) Vom 16. bis 18. Jahrhundert hat er 200 „Sønderjyder" gezählt, dabei fehlen noch 17.[3]) Sie sind vornehmlich im Törninglehn und den Enklaven beheimatet:

	Törninglehn	Enklaven	Herzogtum Schleswig ohne Törninglehn
XVI. Jahrhundert	3	0	0
XVII. „	35	13	0
XVIII. „	36	26	2

Maßgebend für den Besuch der Schulen war die kirchliche Zugehörigkeit, so geht z. B. Christian Richardsen, der Sohn des Pastors Richard Petersen auf Föhr, in Ripen zur Schule[4]), Michel Petersen (Wulfdal) kommt von Uldal nicht in die Haderslebener

[1]) H. F. Rørdam, De danske og norske Studenters Deltagets i Kjøbenhavns Forsvar (1855) S. 165; immatrikuliert in Kopenhagen 14. 11. 1657 „*e schola Flensburgensi*". In einer Erklärung des Konsistoriums der Universität vom 11. September 1658 wird er als „Peter Bonnix Holsteiner" bezeichnet.

[2]) Ribe Katedralskoles Indbydelsesskrift, 1920, S. XXXIII—LXVI.

[3]) Vgl. meine Zusammenstellung in Sønderjydsk Maanedskrift 3 (1926) S. 26—27.

[4]) V. Bloch, S. XXXVII.

Lateinschule, sondern in die Ripener Domschule, obwohl der Weg dorthin doppelt so weit ist; der Grund ist, daß seine Heimatgemeinde Skrydstrup zum Törninglehn gehört.[1])

Die Inseln Alsen — mit Ausnahme von Sonderburg und Kekenis — und Aerö gehörten zum Bistum Fünen. Von den Lateinschulen in Norburg und Aerösköbing geht der Weg zur Kopenhagener Universität. So erklärt sich, daß in diesen Gegenden, im Westen des Landes in den früheren Enklaven und dem Törninglehn, im Osten auf Alsen — außer Sonderburg — und Aerö von alter Zeit her nur dänisches Geistesleben Eingang fand, im Gegensatz zu dem erheblich größeren Gebiet der schleswigschen Generalsuperintendentur, welches die Bistümer Ripen und Fünen flankieren.

Im Osten ist noch von besonderer Bedeutung die Gründung eines „Gymnasiums" zu Odense, das eine Art Zwischenstufe zwischen den Lateinschulen und der Universität bildete. Eingeweiht wurde es 1623; vier, später fünf Professoren hielten Vorlesungen über Theologie, Mathematik, Logik usw.[2]) Dorthin kamen nicht nur Schüler aus dem Stifte Fünen, sondern auch aus Sonderburg[3]) und sonst aus dem Schleswigschen[4]), so 1663 und 1665 nicht weniger als drei aus Riesbrick im Kirchspiel Nordhackstedt.[5])

Auch sonst finden sich, nachdem drei furchtbare Kriege das Land verwüstet haben, manche Schleswiger auf dänischen Schulen und zwar nicht etwa den zunächst gelegenen, sondern zerstreut über das ganze Land.[6]) Andererseits fehlen auch nicht in Däne-

---

[1]) Dasselbe gilt für das Gebiet der Schleswiger Diözese: von Stenderup am Südufer der Koldinger Förde gehen die Schüler nach dem entfernten Hadersleben, nicht nach Kolding. Vgl. Samlinger til Jydsk Historie og Topografi, 4. R., 4. B. (1924) S. 317, A. 46.

[2]) Vgl. Bloch, Progr. Roskilde, 1842, S. 20—24.

[3]) Matr. Kop. 26. 5. 1652: *Laurentius Johannis Sunderburgensis e gymnasio Otthoniensi.*

[4]) Matr. Kop. 11. 10. 1641: *Andreas Bergholmius Hatterslebiensis Holsatus ... e schola Otthoniana.* — 11. 6. 1642: *Philippus Dominici Holsatus, e gymnas. Otthoniensi.* — 16. 5. 1653: *Johannes Lysius Flensburgensis, e schola Otthon.*

[5]) Matr. Kop. 18. 5. 1663: *Otto Thomae Risbricius ex institut. lectoris gymnas. Otthin., Broder Thomae Risbricius ex institut. lectoris gymnas. Otthin.* — 12. 5. 1665: *Claudius Laurentii Risbricius e gymnas. Otthinian.*

[6]) Christianshavn 1649, 6. 6., 1652, 26. 5. Helsingör 1651, 21. 8., 1653, 16. 5. (zweimal). Holbeck 1664, 3. 5. Köge 1642, 11. 2. Kopenhagen 1643, 30. 5. Lund 1639, 6. 6. Ripen 1647 o. D. (zweimal). Roskilde 1642, 11. 6., 1643, 30. 5., 1647 o. D., 1663, 26. 10. Sorö 1647, 3. 12., 1652, 26. 10., 1665, 16. 2. Vordingborg 1666, 20. 7.

mark oder Gebieten dänischen Kirchenrechts Geborene, welche von ihren aus dem Schleswigschen stammenden Vätern in die Lateinschulen der alten Heimat geschickt werden, wie die in Kopenhagen am 24. Mai 1662 immatrikulierten Matthias Sassius Asnio-Danus e schol. Hatterslebiensi und sein Bruder Paulus Sassius, Söhne des Nicolaus Saxo Hatterslebiensis, der in Kopenhagen am 20. Februar 1628 immatrikuliert ist[1]), oder Henning Nissen aus Scherrebeck, der die Haderslebener Lateinschule besuchte und dann in Kiel studierte, weil sein Vater, Martin Nissen, aus Hadersleben stammte.[2]) Ja, es finden sich auch Dänen, die Lateinschulen der Herzogtümer besuchten, wie der in Kopenhagen am 24. Dezember 1725 immatrikulierte Ludovicus Wegersleff Aarhusensis, e schola, quae invenitur Sunderburgi; seine Eltern haben also wohl es für nützlich gehalten, daß ihr Sprößling deutsch lernte, und haben nicht geglaubt, daß das Schulwesen im Herzogtum ein halbes Jahrhundert in der Kultur zurück sei. Er ist dann auch dort Pastor, nämlich in Hagenberg, geworden.[3])

Hatten bisher Rostock, Wittenberg, Jena und Helmstedt der Universitas literarum Hafniensis starke Konkurrenz gemacht, so drohte ihr 1641 eine für den Besuch der Schleswiger katastrophale Gefahr. Der dänische König Christian IV. und der Gottorper Herzog Friedrich III. beantragten auf dem Kieler Landtage die Errichtung einer Universität in den Herzogtümern, weil „einige gelegene *academia*, wohin die Jugend zur Vorführung ihrer *studiorum* zu verschicken, in gantz Teutschland fast nicht zu finden“. Wegen der Kriegszeiten lehnten die Stände ab, und erst 1665 verwirklichte Herzog Christian Albrecht pietätvoll den Plan seines Vaters.

Kiel ist eine Gottorper Gründung, und bis 1768 ist es die Gottorper Landesuniversität geblieben. Aber von Anfang an ist es auch stark von Studenten aus dem königlichen Anteil besucht worden. In den Jahren 1665 bis 1700 stehen 186 Studenten aus

[1]) Achelis, Aus der Geschichte des Haderslebener Johanneums I (1921) S. 37, Nr. 180, 181 u. S. 33, Nr. 112.

[2]) Ebenda S. 42, Nr. 279 und S. 39, Nr. 216.

[3]) Sonderburger Heimatblätter 1925, S. 119 und J. Raben, Fra Als og Sundeved I (1926) S. 23—24; vgl. Matr. Kop. 8. 3. 1620. Matthias Soëga Roschildensis, ex schola Chiloniensi.

den herzoglichen Städten Schleswig und Tondern 102 aus den königlichen Flensburg und Hadersleben gegenüber.[1]) Um zu ermessen, in welchem Umfang die Gottorper Universität den älteren Schwestern im Norden und Süden Konkurrenz machte, habe ich den Universitätsbesuch der Haderslebener Studenten von 1665 bis 1700 untersucht. Es sind 64. Von ihnen studierten: nur in Kiel 17, in Kiel und Kopenhagen 25, nur in Kopenhagen 1, in Kopenhagen und an anderen Universitäten 19, weder in Kiel noch in Kopenhagen 14.

Man sieht, wie Kopenhagen zurücktritt. Es ist daher sehr verständlich, daß man versuchte, die Untertanen in den Herzogtümern zum Besuch der Universität Kopenhagen zu veranlassen. Am 4. Juni 1687, also zwei Jahrzehnte nach Gründung der Christian-Albrechts-Universität in Kiel, stellte der Professor Hector Gottfried Masius[2]), in Kopenhagen, ein geborener Mecklenburger, den Antrag, das Konsistorium der Universität solle dem Könige vorschlagen, alle Studenten aus Schleswig und Holstein müßten ihre Studien auf der Kopenhagener Universität fortsetzen, wenn sie später in den Herzogtümern angestellt werden wollten.[3]) Dieser Antrag des deutschen Professors fand kein williges Ohr bei seinen dänischen Kollegen. Die Schleswiger Studenten wurden weiter als Fremde betrachtet; ein Kopenhagener Professor der Theologie ließ am 7. Oktober 1700 einem Pastorensohn aus Oxenwatt in der Propstei Hadersleben sagen, daß „fremmede ey maa see deris bliide Ansigt“.[4])

Achtzehn Jahre nach seinem Antrag, die Schleswiger und Holsteiner sollten in Kopenhagen studieren, kam Masius mit einem anderen Vorschlag: in Rendsburg eine königlich holsteinische Universität zu schaffen; auch dieser Vorschlag fand keine Gnade.[5])

Kiel ist die einzige Universität in den Herzogtümern geblieben. Der Gedanke, für das Herzogtum Schleswig eine Universität zu

[1]) Vgl. Schleswig-Holsteinische Hochschulblätter 1927, S. 39—41.

[2]) D. G. Zwergius, Det Siellandske Clerisie (1754) S. 701—721.

[3]) E. C. Werlauff, Priisskrifter angaaende det danske Sprog i Hertugdømmet Slesvig (1819) S. 76.

[4]) Provindsial-Efterretninger 3 (1862) S. 22.

[5]) Danske Kancelli, Henlagte Sager, 1699/1707. Reichsarchiv Kopenhagen.

errichten, ist freilich noch wiederholt aufgetaucht, seit das Herzogtum wieder völlig unter dem Könige stand (1721). Schon Friedrich IV. hatte in seinen letzten Jahren sich mit diesem Plan beschäftigt[1]), unter Christian VI. stellte die Stadt Schleswig den Antrag, eine Universität zu bekommen[2]), und 1731 machte Graf Zinzendorff, der Begründer der Brüdergemeinde, dem Könige Christian VI. den Vorschlag, in Flensburg[3]) für die königlichen Gebiete der Herzogtümer eine pietistische Universität nach dem Vorbild von Halle zu schaffen[4]), da die „sämmtlichen Universitäten an verschiedenen unheilbaren Kranckheiten laborieren". Als Ort für die neue „Universität in Eu. Maj. teutschen Landen" schlägt er Flensburg vor, „weil es ein dem königl. Hofflager nicht gar entfernt, dabei wohlfeiler, gesundiger und artiger Ort seyn soll, wo auch die Einwohner viel Modestie und Ordnung zeigen."[5]) Zinzendorff bat, seinem Vorschlag dem Staatsconseil vorzulegen, aber dieses lehnte ab. „Après cela — heißt es in der Antwort[6]) — nous avouons franchement, que nous ne nous sentons pas assez du coeur, quelque grande opinion que nous ayons de la bonne intention et de l'erudition de Monsieur le Comte de Zinsendorff, pour oser conseiller l'erection d'une nouvelle Université, dont le succez pourrait interesser la gloire de Sa Majesté de plus d'une maniere, d'autant que nous ne voyons nulle sureté pour la reussite d'un si beau destein que la bonne volonté et les belles esperances du dit Comte."

Wir haben früher die Zahl der Schleswiger auf der Kopenhagener Universität in den Jahren 1611 bis 1630 festgestellt, es

[1]) E. Holm, Danmark-Norges Historie 1720—1824, I, S. 528f.

[2]) A. a. O. II, S. 701.

[3]) M. Wittern, Geschichte der Brüdergemeinde in Schleswig-Holstein, Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, 2. Reihe, 4. Bd. (1908) S. 283, spricht irrig von Schleswig, ebenso L. Koch, Kong Christian der Sjettes Historie (1886) S. 108—109.

[4]) Hrsg. von L. Laursen in Danske Magazin, 5. R., 4. B., S. 94—99 (datiert „Copenhagen am 12. Junii 1731). Vgl. L. Magon, Ein Jahrhundert Deutschland—Skandinavien, 1. Bd. (1926) S. 504, A. 70. Ein Jahrhundert vorher war schon ein Plan, in Flensburg eine Universität zu errichten, aufgetaucht, vgl. J. A. Regenburg in Danske Samlinger, 3. Bd. (1868) S. 193 bis 198.

[5]) Danske Magazin, 5. R., 4. Bd., S. 90.

[6]) Datiert: A la Chambre du Conseil le 26 Juin, l'an 1731. Danske Magazin, 5. R., 4. Bd., S. 95.

waren 51. Nun wenden wir uns mit gleicher Frage dem 18. Jahrhundert zu, an dessen Anfang der berühmteste Student dort immatrikuliert wurde, der später Professor in Kopenhagen war und es weiter gebracht hat, als es ein Universitätsprofessor jemals bringen kann, der am 20. Juli 1702 immatrikulierte Ludovicus Holbergius e schola Bergensi. Von 1701 bis 1730 sind in Kopenhagen immatrikuliert aus der schleswigschen Generalsuperintendentur: 7 Holsati, 2 Cimbri, 13 Haderslebener, 8 Tonderaner, 7 Flensburger, 5 Sonderburger, 3 Apenrader, je einer aus Broacker, Friedrichstadt, Glücksburg, Havetoft, Lügumkloster, Schleswig und 4 aus Sommerstedt. Das sind zusammen 55; davon stammen aus Südschleswig 4, aus den vier Städten des heutigen Nordschleswig und Flensburg 36 oder 65%, die übrigen aus nordschleswigschen Dörfern. Auch hier sehen wir, daß von einer Verbindung Südschleswigs mit dänischem Geistesleben durch Vermittlung der Kopenhagener Universität keine Rede sein kann. Es ist das auch nicht wunderbar, wenn man bedenkt, daß trotz dänischer Volkssprache bis an die Mauern der Stadt Schleswig deutsch die Sprache der Kirche geworden war. Nur Nordschleswig mit Flensburg hatte noch den Blick nach dem Norden gewandt, freilich nicht nur nach dem Norden, sondern ganz überwiegend nach dem Süden. Doch nun beginnt sich hier eine Wandlung zu vollziehen. 1743 wurde eine Reform der Universität Kopenhagen durchgeführt und auch den Schleswigern nahe gelegt, von jetzt an dort zu studieren.[1]) Der Erfolg ist für Hadersleben in die Augen fallend: von 1734 bis 1743 hat kein Haderslebener nur in Kopenhagen studiert, von 1744 bis 1750 tun sie es alle. Rostock hatte seit Anfang des Jahrhunderts seine alte Bedeutung für die Länder des mare Balticum völlig verloren, und Kiel war nach anfänglicher, bescheidener Blüte von der Schwindsucht arg befallen. Der Durchschnitt der jährlichen Immatrikulationen beträgt für die Jahre 1666 bis 1700 in Kopenhagen 165, in Kiel 72,5, für die Jahre 1701 bis 1750 aber in Kopenhagen 186,7, in Kiel 39!

Den Besuch der dänischen Hauptstadt förderte auch die Zulassung der Schleswiger zur Kommunität, die 1758 gestattet

[1]) Patente vom 1. 5. und 22. 6. 1743: Dänische Bibliothec 7 (1745) S. 431—438; vgl. L. Koch, Kong Christian den Sjettes Historie (1886) S. 123—124, C. F. Allen, Det danske Sprogs Historie I (1857) S. 391/395.

wurde.[1]) Der Küstersohn Hans Peter Koch aus Aastrup hatte schon 1745 es beantragt[2]), aber es war abgelehnt worden. Wieder, wie Masius gegen Ende des 17. Jahrhunderts waren deutsche Professoren für die wahren Interessen des dänischen Staats und des dänischen Volks eingetreten, aber wieder erhielten sie eine Abfuhr. Am schärfsten hat sich dagegen der früher erwähnte Holberg ausgesprochen, der geradezu die Schleswiger als Deutsche und als Deutschsprachliche bezeichnet: „Ej at tale om, at andere Tyskere ved extorquerede attester *sub nomine Slesvicensium* kan hidkomme, hvilket ikke er at frygte i henseende til Danske og Norske, efterdi maalet röber dem!"[3])

Lehrreich ist auch der Besuch der Kieler Universität durch Studenten aus der größten Stadt des Herzogtums, aus Flensburg: von 1665 bis 1700 habe ich 76 gezählt, von 1701 bis 1750 aber nur 21 und keinen 1732 bis 1757, also in den 35 Jahren bis zur Jahrhundertwende kamen in zwei Jahren fünf Flensburger nach Kiel, in der ersten Hälfte des achtzehnten in drei Jahren einer, oder — auf den gleichen Nenner gebracht — in sechs Jahren vor 1700 sind in Kiel dreizehn Flensburger immatrikuliert, nach 1700 nur zwei![4]) Es ist die Zeit, in der infolge des Pietismus der Einfluß Schleswigs am stärksten war in Dänemark. 1757—1764 waren fünf Bischöfe in Dänemark südlich der Königsau geboren.[5])

Die Veränderung in der geistigen Beeinflussung des Landes, welche diese Wendung nach dem Norden nach sich ziehen mußte, will ich hier nicht ausmalen, aber es ist unschwer zu ermessen, welche Bedeutung ihr für die zukünftige Gestaltung der Geisteskultur eines großen Teiles des schleswigschen Landes in dem

[1]) Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, 2. Reihe, 7. Bd. (1925) S. 529, A. 53.

[2]) Ebenda S. 525—527.

[4]) Ebenda S. 529.

[3]) Genauer 1665—1700 76 Immatrikulationen, jährlich 2,17; 1710—1750 21 Immatrikulationen, jährlich 0,42.

[5]) 1741 bis 1764 waren als Bischofssitze in Jütland besetzt mit Schleswigern: Andreas Wöldicke in Viborg 1735—1770, *Sommerstedt 1687, Broder Brorson in Aalborg 1737—1778, *Randrup 1692, Peter Jacobsen Hygum in Aarhus 1738—1764, *Hygum 1692, Hans Adolf Brorson in Ripen 1741—1764, *Randrup 1694. Dazu kam Ludwig Harboe in Seeland 1757 bis 1783, *Broacker 1709. Schon 1736 wurde Andreas Hoier Vorsitzender des Generalkircheninspektionskollegiums (vgl. L. Magon, Ein Jahrhundert Deutschland-Skandinavien I [1926] S. 38—39).

Augenblicke zugefallen wäre, als die nationale Erweckung kam — wenn dieser neue Kurs von Dauer gewesen wäre.

Dies ist aber nicht der Fall gewesen. Ein Vierteljahrhundert währte diese Bedeutung der Universität Kopenhagen und damit dänischen Einflusses auf die jungen Studenten der Theologie — um solche handelt es sich hier. Wie das Jahr 1743 eine Kursänderung bedeutete, so brachte das Jahr 1768 eine neue einschneidende Änderung, die für die Entwicklung des geistigen Lebens in Schleswig bis 1850, ja geradezu für das Jahr 1864 und seine Folgen von ungeheuerer Bedeutung gewesen ist. Das Jahr 1768 brachte das *biennium*, die Verpflichtung aller Studenten, die in den Herzogtümern angestellt werden wollten, zwei Jahre in Kiel zu studieren.[1]) Diese Bestimmung, wie sie folgenschwerer nicht gedacht werden kann, ist von der königlichen und herzoglichen Regierung aus dynastischen Rücksichten getroffen worden. Nur die Juristen hatten an deutschen Universtäten studieren müssen — soweit ich sehe, haben sie es fast ohne Ausnahme getan, da schleswigsches Recht in Kopenhagen nicht gelehrt wurde vor 1850.[2]) Die Bedeutung, welche die Universität Kopenhagen um die Mitte des 18. Jahrhunderts gehabt hatte, erlangte sie erst ein Jahrhundert später wieder. Wären mehr Studenten an der hohen Säule, die Christian IV. als Wahrzeichen der Stadt bei der Einfahrt zum Zeughausbassin hatte errichten lassen, vorbeigekommen[3]) und hätten sie das Bombardement der Engländer und die Tage nationalen Erwachens erlebt[4]), so würde das einen großen Einfluß auf die Bevölkerung, unter der sie ihre Lebensarbeit verrichteten, gehabt haben. Ein Kopenhagener Student, aus Tyrstrup bei Hadersleben gebürtig, hat uns in seinen ungedruckten Erinnerungen von dem Leben eines Schleswiger Studenten in der dänischen Residenz anschaulich erzählt, es ist der am 28. Februar 1806 immatrikulierte Erasmus

---

[1]) Friedrich Vollbehr, Beiträge zur Geschichte der Christian-Albrecht-Universität zu Kiel (1876) S. 40. C. F. Allen, Det danske Sprogs Historie I (1857) S. 395—399. Über frühere Vorschriften s. H. Ratjen, Geschichte der Universität zu Kiel (1870) S. 20..

[2]) Achelis, Aus der Geschichte des Haderslebener Johanneums I (1921) S. 46, Nr. 353 (1755), 356 (1756), 358 (1757) und S. 53, Nr. 492 (1799).

[3]) W. Mollerup, Danmarks gamle Hovedstad (1912) S. II.

[4]) Vgl. A. D. Jørgensen, Fyrretyve Fortællinger af Fædrelandets Historie[5] (1907) S. 368.

Lautrup Haderslebiensis.[1]) Er studierte übrigens schon seit April 1803 in Kopenhagen, hat also drei Jahre gebraucht, bis er sich immatrikulieren ließ.[2]) Im März 1807 machte er sein theologisches Examen, das Bombardement der Stadt durch die Engländer hat er also nicht mehr in Kopenhagen erlebt, da war er bereits in seinem „deutschen Vaterland", wie er schreibt, nämlich — im Tyrstruper Pastorat.[3])

Als Erasmus Lautrup in Hadersleben am 12. September 1857 seine Augen schloß zur ewigen Ruhe, saß auf der Schulbank von „Haderslev lærde Skole" seit einem Jahr ein Küstersohn aus Eiderstedt.[4]) Der dänische Bischof Boesen war bei einer Visitationsreise auf den begabten Jungen aufmerksam geworden und hatte veranlaßt, daß er auf die gelehrte Schule kam. Schnell lernte er die dänische Sprache, die die Nordschleswiger Bauern sprachen. Im Herbst 1860 bezog er, wie alle Abiturienten der Haderslebener Schule seit 1850, die Kopenhagener Universität, trat auch in „Studenterforening" ein und trug die dänische Kokarde. Sein Verkehr beschränkte sich freilich auf fünf Freunde von der Schule her: „ich habe nicht Lust, unseren jungen Skandinaviern und Deutschenhassern näherzutreten ... Ehre allen vernünftigen, ihr Vaterland — wie billig — liebenden Dänen, aber unsere jungen weltstürmenden Helden — nein, erlöse uns von dem Übel! Ein solcher Studentenstand entspricht nicht einem Kopfe, der hierher gekommen ist mit Ideen von Burschenfreiheit und Burscheneinigkeit."

Schon im Jahre 1861, als in Kopenhagen Kriegsstimmung und Rüstungsfieber sich bemerkbar zu machen begannen und zwei Vereine zur Bewahrung der dänischen Freiheit und Verfassung sowie zur Unterstützung der dänischen Nationalität. Süderjüt-

[1]) Vgl. mein Buch Haderslev i gamle Dage 1292—1626 (1926) S. 5—6.

[2]) *D. 28. Februar in numerum civium Universitatis Havniensis relatus est Erasmus Lautrup, Haderslebiensis, civis universitatis Kiloniensis, annos viginti quattuor: privatum praeceptorem sibi elegit Professorem Havniensem Wøldike.* (Kjøbenhavns Universitets Matrikel III [1912] S. 552.)

[3]) Er hat uns eine Beschreibung seines Aufenthaltes in Kopenhagen hinterlassen. (Handschrift im Besitz von Pastor emer. Nic. Nielsen in Flensburg.)

[4]) Achelis, Aus der Geschichte des Haderslebener Johanneums I (1921) S. 74, Nr. 758. Vgl. zum folgenden: A. Wacker: Wie man „Schleswig-Holsteiner" wird, in der Zeitschrift Nordschleswig I (1922) S. 158—164.

lands sich gebildet hatten, klären sich die Begriffe des jungen Schleswiger Studenten.

„Vieles muß in Schleswig anders werden, aber Dänen und Deutsche haben ein Recht, jeder auf seine Weise, weil ihr Recht ein nationales ist ... Der Begriff „Recht" ist überhaupt in der Politik wenig sicher, indem der nationale Glaube, wenn ich so sagen darf, mit Recht einem Jeden ein Recht gibt. Wem Schleswig mit Recht angehören muß, beruht aber nur auf dem nationalen Glauben der Mehrzahl seiner Einwohner. Das ist ein lebendiges Recht, gegen das die „verbrieften" nicht ankönnen — in keiner Weise. Was nun zurückbleibt, ist die nationale Sympathie, der nationale Glaube, und hier muß eben das sich herausstellen, was mir Pflicht werden soll, eine Pflicht, die jedem Manne über jede persönliche Liebe gehen muß. Wohin mich die nationale Sympathie zieht? Ich habe es stets gesagt: Meine Sprache ist deutsch, meine Dichter schrieben deutsch, mein Wesen ist deutsch und eben dadurch so schroff dem der Studenten hier gegenüberstehend; Mutter, Heimat, Vater sind mir deutsch und vieles mehr — nur das bischen Bildung, das mein ist, ist zum Teil dänischen Ursprungs."

Die Pflicht der Stellungnahme gaben die nationalen Adressen Schleswiger Studenten an der Kopenhagener Universität, die ihm 1861 zur Unterschrift vorgelegt wurden.

42 Schleswiger Studenten stellten sich dem Kriegsminister zur Verfügung — damals studierten 73 Abiturienten der Schleswiger Schulen in Kopenhagen, von den 42 Unterzeichnern stammten 12 nicht aus Schleswig und 5 waren Söhne von dänischen Beamten, die nach Schleswig versetzt worden waren. — Die Adresse lautet[1]:

Exzellenz!

Als die Kriegsflamme das letzte Mal in unserem Vaterland entzündet wurde, war fast die ganze studierende Jugend von Süderjütland an der Kieler Universität. Unterrichtet von deutschen Professoren in falschen staatsrechtlichen Grundsätzen, stellten die Studenten der Kieler Universität sich zuvorderst in die Reihe der Aufrührer im Kampf gegen ihren König und Vaterland. Der Aufruhr wurde glücklicherweise niedergeschlagen[2], obwohl er kräftig

[1]) Dannevirke 18. Febr. 1861 (aus Dagbladet). [2]) dæmpet.

von Deutschland unterstützt wurde, und Süderjütland fand sich selbst wieder nach einer langen Zeit der Unterdrückung und Verirrung.[1]) Diesem Umstand haben die schleswigschen Studenten an der Universität Kopenhagen es zu verdanken, daß sie nicht wie ihre Vorgänger deutsche, sondern dänische Studenten wurden, und daß sie nicht, wie jene, unterrichtet sind in Lüge und erzogen zum Meineid.[2]) Exzellenz! Der Krieg droht wieder loszubrechen gegen unser Vaterland! Es sind diesmal nicht des Landes eigene Untertanen, die zu den Waffen gegen ihren König griffen. Ein übermächtiger Feind, der in den seit der Unterdrückung des Aufruhrs verflossenen Jahren kein Mittel verschmäht hat, um in der Bevölkerung Süderjütlands Haß und Unzufriedenheit mit der Regierung seiner Majestät des Königs zu säen, droht jetzt damit, diesen uralten Teil von Dänemarks Reich[3]) anzugreifen. In dieser Erkenntnis haben wir unterzeichneten schleswigschen Studenten, beseelt von einer lebhaften Hingabe für unseren allergnädigsten König und der wärmsten Liebe zu unserem Vaterland, eine Aufforderung und Verpflichtung gefunden, für einen möglicherweise bevorstehenden Krieg gegen Deutschland unsere Fähigkeiten und Kräfte zu Eurer Exzellenz Verfügung zu stellen. Wir nehmen uns daher die untertänige Freiheit, die Bitte an Euer Exzellenz zu richten, daß Sie, sobald es der Schutz des Vaterlandes erfordert, uns Unterzeichnete gebrauchen wollen zu dem Dienst, wozu ein jeder sich besonders eignen mag."

Der Kriegsminister sprach der Deputation seinen Dank für die Adresse aus und nahm das Anerbieten der Schleswiger Studenten mit Freuden an.[4])

Bald darauf wurde ihm eine Adresse von weiteren zwanzig Schleswiger Studenten überreicht.[5]) Diese schließen sich den Anschauungen ihrer Kameraden an, erklären aber, durch dringende Gründe verhindert zu sein, sich sofort dem Minister zur Disposition zu stellen.[6]) „Wir haben geglaubt," heißt es zum Schluß, „dies öffentlich aussprechen zu müssen, damit nicht unser Schweigen

[1]) Efter lang Tids Undertrykkelse og Forvildelse.
[2]) Underviste i Løgn og oplærte til Meened.
[3]) Denne ældgamle Deel af Danmarks Rige.
[4]) Dannevirke 18. Febr. 1861. [5]) Dannevirke 22. Febr. 1861.
[6]) Dannevirke 23. Febr. 1861.

von denen ausgenutzt wird[1]), die schon seit einer langen Reihe von Jahren sich bemühen, mit Schrift und Rede die Saat der Zwietracht auszusäen unter den Bewohnern Süderjütlands, und sie aufzustacheln zum Haß gegen ihre Landsleute und zum Verrat gegen ihren rechtmäßigen Erbkönig und Herrn."

An Deutlichkeit ließen die beiden Adressen nicht zu wünschen. Der junge Student aus Eiderstedt unterschrieb nicht, er wollte nicht seine Heimat als ein Land der Lüge bezeichnen. Er legte auch seine Kopenhagener Studentenmütze ab und mußte nun die Konsequenzen seiner Weigerung tragen: Sperrung aller Stipendien, Privatstunden und sonstiger Förderungen von dänischer Seite. Aus dieser Zeit innerer und äußerer Not schreibt er an den Vater:

„Ich habe hier keine weiteren Schritte unternommen. Meine Ehre würde es mir auch verbieten. Denn eine Loyalitätserklärung, wie sie hier befriedigen würde, müßte Eiderdanismus sein. Eiderdanismus ist hier die Losung, die trotzdem, daß der König durch sein Wort gebunden ist, mit einer Allgemeinheit und Bestimmtheit ausgesprochen und gefordert wird, daß selbst das Ministerium aus diesem Grunde auf schwachen Füßen steht.

Von denen, die früher immer Deutsche waren, aber aus Stipendienrücksichten unterschrieben haben, bekamen einige, gleich nachdem sie unterschrieben hatten, von ihren Vätern aus Schleswig Briefe, daß sie nicht unterschreiben sollten. Wie werden sie also sich selbst gegenüber stehen? Und dann sind auch die Professoren und Studenten nicht blind. Es traut jenen daher niemand. Dagegen stehen ich und andere mit den Studenten wie immer. Man erkennt unsere Ehrlichkeit an, obschon man unsere Meinung natürlich nicht billigt."

Im März 1861 fuhr er nach Kiel, für sein letztes Geld hatte er sich einen Deckplatz gekauft. Er war nun Kieler Student und mußte auch hier bittere Erfahrungen machen. „Ich mag dir kaum davon erzählen, meine Hoffnungen auf Kiel scheinen gänzlich in den Wind geschlagen, und zwar wegen meines früheren Lebens in Hadersleben und Copenhagen. Ich soll einen Verrath (!) gegen mein Vaterland von mir abwälzen und dabei sind mir doch die Arme gebunden. Mein Interesse, meine Teilnahme für die Sache unseres

[1]) Skal blive tagen til Indtægt af dem . . .



Schleswig, unseres Schleswig-Holstein steigt mit jedem Tag, je mehr ich mir eine Kenntnis von dem wirklichen Verfahren der Dänen zu verschaffen suche, das mir in Hadersleben und überall von den Dänen verborgen gehalten ist."

Und endlich ein letztes Wort von Vergangenheit und Zukunft, das erkennen läßt die Wahrheit des Dichterwortes:

> Was du ererbt von deinen Vätern hast,
> erwirb es, um es zu besitzen!

und lehrt, wie so manches Erleben im Grenzlande, daß dort, wo die heißeste Läuterung war, das lauterste Gold nationaler Überzeugung entsteht.

„O daß die schlafenden Gemüther unter uns doch einmal aufgerüttelt würden! Und wir, die wir so lange mit geschlafen haben, ja — fast untreu geworden waren, — o, wie tut die Erinnerung oft bitter weh, je mehr die Zustände klar werden, je mehr ich sehe, wie fabelhafte Anstrengungen die Dänen machen und wie nichts oder wenig von uns geschieht. Aber unsere Zeit wird kommen, will's Gott, und sie sollen uns finden, treu der großen deutschen Mutter, die unter uns selbst so oft mit Füßen getreten wird."

Seit 1850 war eine Reform der Gelehrtenschulen des Herzogtums vorgenommen werden. Die Haderslebener war dänisch, die Flensburger dänisch-deutsch geworden, die Schleswiger deutsch belassen, die Husumer in eine Bürgerschule verwandelt. In Hadersleben hatten die Bürger vergeblich sich an den König mit Bittschriften gewandt, in Flensburg hatten selbst Dänischgesinnte protestiert, in Husum war man über die Aufhebung der Gelehrtenschule auch nicht froh. Natürlich wurde das Biennium in Kiel beseitigt, und die Mehrzahl der Studenten kam nun nach Kopenhagen, das einer der neuen Leiter der Gelehrtenschulen geradezu als die „Landesuniversität" bezeichnet.[1]) Dahlmann hatte schon in seiner politischen Erstlingsschrift vom März 1814 ausgesprochen, daß wohl bald die Herzogtümer nach der von ihm befürchteten Aufhebung der Kieler Universität sich genötigt sehen würden, „ihre Studierenden auf zwei Jahre nach Kopenhagen zu schicken. Wir geben" — fährt er fort — „hier keine leeren Träume, sondern die Befürchtungen vieler Holsteiner und die voreilig geäußerten

[1]) Progr. Flensburg 1854, S. 23.

Hoffnungen mancher zu leidenschaftlichen Dänen."[1]) Ganz so war es nicht gekommen, aber als ein halbes Jahrhundert später die Dänenzeit zu Ende ging, waren von den Gelehrtenschulen 63 Studenten seit 1851 nach Kiel gegangen (bis März 1864), während allein die Haderslebener Gelehrtenschule 85 Abiturienten gehabt hatte. Ich führe das nur an, um zu zeigen, wie sehr sich die Verhältnisse in kurzer Zeit verschoben hatten. Zweifellos handelten die Eltern richtig, die ihre Söhne in Kopenhagen studieren ließen.

Nach 1864 ist von einem Studium zahlreicher Schleswiger in Kopenhagen nicht mehr die Rede gewesen. Wohl schickten dänischgesinnte Nordschleswiger anfangs noch ihre Söhne dorthin; so sind von Ripen 1864 bis 1876 19, von 1880 bis 1900 26, von 1901 bis 1916 weitere 10, zusammen also 55 Schleswiger zur Kopenhagener Universität entlassen worden[2]), aber die meisten verzichteten auf den dornenvollen Weg wissenschaftlicher Ausbildung, bis seit 1883 dänischgesinnte Abiturienten von den Gymnasien abgehen und nun meistens in Deutschland studierten. Man hatte erkannt, daß man die Akademiker im politischen Kampf nicht entbehren könne. Und wieviel haben sie geleistet! Ich will nur des humorvollen Nicolai Andersen gedenken, eines der besten Kenner unseres Landes und seiner Sprache.[3])

Seit einigen Jahren treten die Schleswiger Studenten an der Academia Hafniensis wieder, wie im 18. Jahrhundert und in der Zeit zwischen den Kriegen, herdenweise auf, und zwar gibt es eine große Herde und ein kleineres Häuflein. Dann gibt es auch Schleswiger Studenten in Kopenhagen, die sich weder zur Herde noch zum Häuflein halten. Endlich gibt es noch Nordschleswiger Studierende, welche nicht in Kopenhagen studieren; sie behaupten dann in Deutschland, sie könnten es unter den Dänen nicht aushalten, an der dänischen Kultur sei „nichts dran" und was dergleichen Redensarten mehr sein mögen. Ich halte es unter meiner und Ihrer Würde, auf solche Reden einzugehen, möchte nur mein lebhaftes Bedauern aussprechen, daß man in Deutschland auf sie hört oder sie gar als nationale Helden feiert! Ich bin nicht so töricht,

[1]) Zeitschr. d. Ges. f. Schlesw.-Holst. Gesch., 17. Bd. (1887), S. 45.

[2]) V. Bloch, Progr. Ribe 1920, S. LVII—LXVI.

[3]) Achelis, Aus der Geschichte des Haderslebener Johanneums I (1921) S. 83, Nr. 85.

die Bedeutung und den Zwang wirtschaftlicher Erwägungen zu verkennen, weiß auch sehr wohl, welche Bedeutung der Besuch mehrerer Hochschulen für die Erweiterung des Gesichtskreises hat, und lasse jedem das Recht eigener Überzeugung, aber wenn man sieht, wie gerade die „Rufer im Streit", um mit dem alten Homer zu reden, hier handeln, die Männer, die zwar nicht durch Kenntnis dänischer Kultur ausgezeichnet zu sein pflegen, umsomehr aber mit ihrer Stellungnahme in nationalen Dingen immer bei der Hand sind, dann muß man sich doch höchlichst wundern.

„Sie sollen alles lernen, wer durch's Leben
sich frisch will schlagen, muß zu Schutz und Trutz gerüstet sein",

singt der Dichter. Es wäre übel bestellt, wenn man einer bestimmten Ansicht Anhänger verschaffen wollte: was wir lehren können und sollen, das ist der historische Sinn, der die flatternden Einfälle des Tages zu scheiden weiß von den dauernden Gedanken. Wir können nur sagen: Das ist meine Ansicht, nun kommt her und prüfet und bildet euch eure eigene Meinung. Wer dies hohe Gut der eigenen Meinung besitzt, das freilich nicht aus der Fülle des Gelernten allein (die aber auch nicht zu entbehren ist), sondern aus den Tiefen des Charakters emporwächst, der geht erhabenen Hauptes durch die Welt, der hat die Freiheit, die wir meinen, und von ihm gilt, was die Genien im Epimenides singen:

„Komm! Wir wollen dir versprechen
Rettung aus dem tiefsten Schmerz —
Pfeiler, Säulen kann man brechen,
Aber nicht ein freies Herz:
Denn es lebt ein ewig Leben,
Es ist selbst der ganze Mann,
In ihm wirken Lust und Streben,
Die man nicht zermalmen kann."

WESTINDIEN UND LAS CASAS.

VON HANS PLISCHKE.

Am 12. Dezember 1492 litt auf einer Sandbank an der Nordwestküste der Insel Española die Santa Maria, eine der Karavellen des Kolumbus, Schiffbruch. Aus den Trümmern des Fahrzeuges bauten die Spanier eine durch Wall und Graben befestigte Niederlassung, der sie zu Ehren des Weihnachtsfestes den Namen Navidad gaben. Dort blieben freiwillig 43 Spanier zurück. Wenn man von der Normannenkolonie an der Nordostküste Amerikas aus den Jahren 1003—1006 absieht, war damit die erste Siedlung der Europäer in Amerika gegründet und der Grundstein für die europäische Expansion nach der Neuen Welt gelegt. Zugleich hob ein neuer Zeitraum in der Geschichte der Urbewohner Amerikas an. Mit dem Jahr 1492 begann für den Indianer eine Zeit der Verdrängung und Vernichtung durch den weißen Eindringling, der, angelockt durch fruchtbare Landstriche und die Reichtümer und Erzeugnisse der neuentdeckten Gebiete, sich unter den Indianern niederließ. Er beutete stellenweise sogar mit Hilfe des Indianers diese Länder aus und brachte es dank dieser Raubwirtschaft und unmenschlicher Bedrückungen dahin, daß fast überall, wo der Europäer sich festsetzte, der Indianer und dessen Kultur am Weißen zugrunde ging. Dieser Vorgang vollzog sich auf den von den Spaniern besetzten Gebieten Westindiens, Mittel- und Südamerikas; er vollzog sich ebenso in den Strichen Südamerikas, wo die Portugiesen sich niederließen, in Brasilien, und er spielte sich auch da ab, wo sich Engländer und Franzosen einnisteten, in Nordamerika. Er blieb auch nicht auf die Zeit in und kurz nach dem Zeitalter der Entdeckungen beschränkt, sondern er setzte sich trotz der Bemühungen der Kirche, namentlich der christlichen Mission und trotz der menschenfreundlichen Bestrebungen und wissenschaftlichen Interessen seit der

Aufklärungszeit in wenn auch gemilderter Form fort bis in die Gegenwart.[1])

Am 4. Januar 1493 verließ Kolumbus die von ihm gegründete Siedlung Navidad. 43 Spanier blieben in dem ihnen völlig fremden Lande und unter Eingeborenen, von denen sie so gut wie nichts wußten, zurück und hofften, daß in nicht allzu ferner Zeit durch Kolumbus neuer Zuzug aus der Heimat gebracht würde. Noch im selben Jahr, am 27. November 1493, traf Kolumbus wieder in Navidad ein. Die Niederlassung war jedoch zerstört und abgebrannt. Unter den Trümmern und in deren Nachbarschaft fand man Reste von Kleidungsstücken und Teile von Skeletten und Leichen, die nur von Spaniern stammen konnten. Nach langen und schwierigen Nachforschungen erfuhr Kolumbus, daß zwischen Spaniern und Indianern Streit ausgebrochen war, weil die Spanier sich indianischer Frauen bemächtigt hatten. Einer der Spanier hatte sich drei, ein anderer sogar vier indianische Weiber genommen. Weiterhin waren die spanischen Kolonisten in ein Goldgebiet des Hinterlandes raubend eingebrochen. Der Häuptling dieses Landstriches war jedoch siegreich gegen die Bedrücker geblieben.

Durch solche Erfahrungen ließen sich jedoch die Spanier nicht entmutigen. Noch im gleichen Jahr legten sie an der Nordküste Españolas eine neue Niederlassung an. Ihr gaben sie den Namen Isabella. Dort war für die nächste Zeit der Sitz der spanischen Macht. Aber schon im Jahre 1494 brachen unter den Siedlern Unruhen aus. Sie waren unzufrieden mit dem Land, in das sie Kolumbus geführt hatte, und vor allem mit dem Leben, das sie dort auf sich nehmen mußten. Alles war anders, als es Kolumbus nach der Rückkehr von seiner ersten Reise in Europa geschildert und in Aussicht gestellt hatte. Die junge Kolonie hing von der Einfuhr europäischer Lebensmittel ab. Das Gold lag keineswegs offen im

[1]) In Mittelamerika und im nordwestlichen Südamerika vermochte der europäische Einfluß den Indianer nicht zu vernichten. Dort fordern die Indianer eine stärkere Berücksichtigung auch im politischen Leben der Staaten dieser Gebiete. In Mexiko waren fast reine Indianer Präsidenten (Benito Juarez, Porfirio Diaz). Unter dem Einfluß erhöhter Schutzmaßnahmen scheint auf nordamerikanischem Gebiet das Aussterben der letzten Reste der Indianer aufgehalten zu sein. Die Zahlen aus dem Bereich der Union: 1860, 339421; 1870, 313712; 1880, 306543; 1890, 248253; 1900, 237196; 1910, 265683; 1920, 244437. Kanada (ohne Neufundland): 1901, 128000; 1911, 105000; 1917, 106000; 1921, 110814.

Lande umher. Die Indianer waren über das Erscheinen der Fremden wenig erbaut. So folgte eine Enttäuschung auf die andere. Schon im Februar 1494 kehrten Trupps von Siedlern, die ihrer von Kolumbus erweckten Hoffnungen beraubt waren, nach Spanien zurück und machten dort durch ihre Berichte und ihr Auftreten Stimmung gegen Kolumbus. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn 1498 bei der dritten Fahrt des Kolumbus vor allem Verbrecher als Besatzung auf die Schiffe gebracht werden mußten. Adelige und Abenteurer waren mißtrauisch geworden.

Inzwischen hatten Zwist und Unzufriedenheit unter den Spaniern in Isabella weitergetobt. Es kam zu offener Empörung gegen Kolumbus und dessen Bruder Bartolomeo, der sich wohl in erster Linie durch die ungünstige klimatische Lage Isabellas 1496 gezwungen sah, an der Südküste von Española eine neue Siedlung zu gründen. Er nannte sie Santo Domingo. Diesen Namen führt sie noch heute.

Diese spanischen Ortschaften auf Española sind der Beginn der spanischen Kolonisation in Amerika. Sie waren anfangs zumeist auf Einfuhr aus dem Mutterland angewiesen — namentlich in Dingen, die das tägliche Leben betrafen, wie Nahrungsmittel und Gebrauchsgegenstände. Ausgeführt wurden allerlei Erzeugnisse des Landes, darunter auch Gold und Gewürze. Um sich in deren Besitz zu setzen, wurden, da der Tauschhandel wenig ergiebig war, schnelle Beutezüge in das Innere der Insel unternommen. So z. B. schon 1493 von Alonso Hojeda, der es ermöglichte, daß nach kurzer Zeit 12 Schiffe, die allerdings nicht allein mit Beute, sondern auch mit Kranken beladen waren, der Heimat zufuhren. Schon frühzeitig setzte ein mit großer Rücksichtslosigkeit geförderter Minenbetrieb und, seit Einführung des Zuckerrohrs, eine weit ausgedehnte Plantagenwirtschaft ein. Sowohl der Minen- wie der Plantagenbetrieb erfolgte durch indianische Arbeitskräfte. Der Indianer wurde auf diesem Wege zum Sklaven des Europäers und geriet in immer schärfere Abwehrstellung und Feindseligkeit zu dem weißen Fremdling, der ihm seine Frauen nahm, ihm seine Werte abpreßte, ihn schlug und peitschte, ihn aus seinem Lande verdrängte, ihn von Weib und Kindern riß, ihn hart in Minen und Plantagen arbeiten ließ, ihn als mißachtetes Geschöpf behandelte und ihn lebendigen Leibes als Ketzer und Teufelsdiener auf dem

Scheiterhaufen verbrannte. Die feindselige Einstellung des Indianers ward um so stärker, als er den weißen Ankömmling anfangs friedfertig aufgenommen und zuweilen als gottähnliches Wesen begrüßt hatte.

Die schlimmen Erfahrungen, die der Indianer bei der Berührung mit den Weißen machen mußte[1]), setzten sofort mit dem ersten Erscheinen eines großen Fahrzeugs der Europäer ein, bevor also eine Dauerniederlassung eingerichtet war. So war es im Zeitalter der Entdeckungen Gepflogenheit der Kapitäne, dort, wo man an Land ging oder mit den Eingeborenen in Berührung trat, Leute, die sich ihnen vertrauensvoll näherten, ihrer Heimat zu entführen. Man wollte sie als Art Muster mit nach Europa bringen, sie als Dolmetscher für die nächste Fahrt nach dieser Küste ausbilden und Nachrichten über das Land und seine Reichtümer aus ihnen pressen. Dies Verfahren hatten die Portugiesen ausgebildet. Heinrich der Seefahrer hatte angeordnet, auf den Fahrten nach der westafrikanischen Küste Eingeborene zu ergreifen. Diese sollten Portugiesisch lernen, um auf späteren Fahrten als Dolmetscher benutzt werden zu können. Die Spanier übten dann in Amerika dasselbe Verfahren. 1493 wurden auf dem Triumphzug des Kolumbus von Sevilla nach Barcelona zum Hof Ferdinands und Isabellas sechs Indianer mitgeschleppt. Magalhães fing 1520 an der südamerikanischen Ostküste einige Patagonier ein, um sie mit nach Europa zu bringen. Sie überstanden die Fahrt jedoch nicht. Der letzte starb mitten im Stillen Ozean auf der Fahrt von der Magalhãesstraße nach den Molukken. Ihm verdankte Pigafetta, ein italienischer Ritter, der an der ersten Weltumseglungsfahrt teilnahm und der darüber unterwegs ein inhaltsreiches Tagebuch geführt hat, ein Verzeichnis patagonischer Worte, das auf uns gekommen ist. Am ärgsten scheint es nach dieser Richtung Cortez, der Eroberer von Mexiko, getrieben zu haben, der in Spanien eine Art „Schaubude" mit sich führte, worin die Sehenswürdigkeiten des von ihm eroberten Landes, darunter auch Indianer, zu bestaunen waren.

Weiterhin war es bei den Kolonisten, die zu Beginn des

[1]) Vgl. die auf langen Vorarbeiten und umfangreichem Quellenstudium beruhende Darstellung: Friederici, Georg, Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer. Einleitung zur Geschichte der Besiedlung Amerikas durch die Völker der Alten Welt. 1. Bd. Stuttgart. Gotha 1925.



16. Jahrhunderts von Amerika nach Spanien zurückkehrten, üblich, Indianer als Haussklaven mit nach der europäischen Heimat zu nehmen. Die Königin Isabella verbot schließlich diese Sitte. Der Dolmetschfang blieb jedoch bestehen. Man bemühte sich nur, dies Verfahren abzuschwächen. Am 17. November 1526 erschien ein königlicher Erlaß, der den Kapitänen auf Entdeckerschiffen verbot, mehr als zwei Personen als Dolmetscher wegzuschleppen. Aber diese Verordnung scheint wenig beachtet worden zu sein. Denn 1542 und auch später wurde sie wiederholt und die Zahl der Dolmetscher, die man einfangen durfte, auf drei bis vier festgesetzt.

Über die rechtliche Stellung der Bewohner der Neuen Welt war man sich nicht völlig im Klaren. Die Königin Isabella wollte sie als freie Menschen behandelt sehen. Die Entdecker, darunter auch Kolumbus, sowie die Kolonisten waren geneigt, in ihnen durch Krieg eroberte Personen, Sklaven, also eine Art Ware zu erblicken. Selbst die Geistlichkeit wandte sich zunächst gegen eine Freierklärung der Indianer. Da weiterhin die Erträgnisse der neuen Kolonien von den eingeborenen Arbeiterkräften abhingen, suchte man einen Ausweg, der theoretisch die Freiheit der Indianer bestehen ließ, sie jedoch den Spaniern unterstellte und als Arbeitskräfte zuteilte. So bildete sich bald in Westindien zwischen Spaniern und Indianern ein rechtlich festgesetztes Verhältnis heraus. Dies beruhte darauf, daß die spanische Krone wohl den Willen zeigte, den Indianern eine menschenwürdige Behandlung angedeihen zu lassen. Es litt aber darunter, daß zwischen Westindien und Spanien die Wasserfläche des Atlantischen Ozeans lag, daß unter den spanischen Kolonisten habgierige Abenteurernaturen waren, die in der Neuen Welt mühelos zu Macht und Reichtum zu gelangen strebten und daß davon auch die spanischen Kolonialbeamten keine rühmliche Ausnahme bildeten. So wurden die Einrichtungen der „repartimientos“ und der „encomiendas“ zu einer für die Indianer schmerzlichen Institution, zur verkappten Sklaverei. Es wurde zur Sitte, die Indianer als in jeder Hinsicht dem Europäer unterlegene Geschöpfe den spanischen Siedlern und Kolonialbeamten zu unterstellen. Spanier, die nach Westindien kamen, erhielten je nach ihren Beziehungen und Verdiensten eine mehr oder weniger große Zahl Indianer zuerteilt. Diese Einrichtung

wurde „repartimiento“ genannt (von repartir zuteilen). Das Gesetz, das darüber erlassen war, sah vor, der Inhaber solcher repartimientos müsse moralische Sicherheiten bieten, stellte überdies bestimmte Höchstleistungen fest, die von den zugeteilten Indianern an Arbeit verlangt werden durften; man glaubte, daß auf diese Weise der Indianer am ehesten zu christlicher Lehre und europäischer Gesittung erzogen werden könne. Die gute Absicht, die aus diesen Bestimmungen sprach, scheiterte aber an dem Charakter und den Zielen der spanischen Kolonisten. Die Spanier, vom höchsten Beamten herab bis zum kleinsten Siedler, verfügten so gut wie rechenschaftlos über die ihnen anvertrauten Indianer, sandten sie in die Minen und Plantagen, ließen sie dort schwer arbeiten und sorgten sich weder um das leibliche noch um das seelische Wohl ihrer Schutzbefohlenen. Eine abgeschwächte Form der repartimientos waren die encomiendas (von encomendar anvertrauen), die eine bestimmte Zahl von Indianern dem Schutz eines Spaniers unterstellten. In der Wirkung unterschied sich diese Form von den repartimientos kaum.

Die Einschätzung, die man von seiten der Europäer dem Indianer zuteil werden ließ, war der Behandlung durchaus entsprechend. Die Indianer waren Heiden und Teufelsdiener, von denen es zunächst selbst für die Verkünder christlicher Lehre nicht feststand, ob sie des christlichen Glaubens überhaupt fähig und würdig waren.[1]) Verachtete man schon ihre religiösen Vorstellungen als Götzen- und Teufelsdienst, so sah man die Menschenfresserei, die man bei den karaibischen Stämmen Westindiens feststellen mußte, und die Menschenopfer bei den Mexikanern als vom Teufel inspirierte Todsünde an. Ebenso erschienen, entsprechend der Einstellung dieser Zeit, widernatürliche Laster, die nach den alten spanischen Quellen bei den Indianern verhältnismäßig oft angetroffen wurden, als Todsünden. Man verdächtigte geradezu ganze

[1]) Der Jesuit Dobrizhoffer teilt in seinem Werke: Geschichte der Abiponer in Paraguay, aus dem Lateinischen von Kreil, Wien 1783—84, Bd. 2, S. 82, folgendes Urteil eines Bischofs mit: „Die Amerikaner sind roh wie das Vieh, stumpf von Verstand, albern, blödsinnig, zur Erlernung der vornehmsten Hauptlehren des Christentums ganz unfähig, und überhaupt ohne alle menschliche Vernunft und Beurteilungskraft. Alle von uns, die mit den Amerikanern umgegangen sind, haben es so gefunden, wie ich es jetzt beschrieben habe.“



Stämme der Paederastie oder der Sodomie und nahm dies zum Anlaß, sie zu Sklaven zu machen und Bluthunde auf sie zu hetzen.[1])

Unter den Bedrückungen der Spanier ging schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts, also wenige Jahre nach der Anlage der ersten spanischen Dauersiedlungen in der Neuen Welt die Zahl der Indianer auf Española zurück.[2]) Infolgedessen wurden die Indianer von benachbarten Inseln nach Española geschleppt. Männer wurden von Frauen und Kindern getrennt. Setzten sich die Indianer zur Wehr, dann wurde der Widerstand mit größter Härte niedergeschlagen. Da die Eingeborenen Amerikas in Bewaffnung und Kriegsführung den Spaniern unterlegen waren, zogen sie sich in das Innere der Inseln zurück, verbargen sich in Bergen und Wäldern. Um sie aufzustöbern, benutzte man Hunde. Dies geschah schon 1493, wo nach Westindien eingeführte Hunde auf die Indianer dressiert wurden. 1495 entschieden bei einem Aufstand der Indianer auf Española solche Bluthunde, die sich auf das Losungswort tomalo! auf die feindlichen Indianer stürzten, den Kampf zugunsten der Spanier. Diese Bluthunde, vielmehr deren Besitzer, empfingen Sold. Bei der Verteilung der Beute wurden sie je nach Leistung und Tapferkeit berücksichtigt. Die Berichte der Conquistazeit zählen die Taten solcher Hunde einzeln auf. Einer der berühmtesten trug den Namen Beçerrico. Er fiel 1514 bei der Eroberung der Insel Puerto Rico durch den Pfeil eines

---

[1]) Die Spanier haben gegen viele Stämme Amerikas die Anklage erhoben, widernatürliche Laster betrieben zu haben. Zweifellos spielte dabei eine gewichtige Rolle, daß man durch Feststellung solcher Tatsachen das Recht zu erhalten glaubte, die Indianer zu bekämpfen und zu Sklaven zu machen. Die Angaben der Spanier darüber sind übertrieben, wie schon im Zeitalter der Entdeckungen von spanischen Beobachtern, so z. B. von Las Casas festgestellt wurde.

[2]) Im Jahre 1508 wurden auf Española bei einer genaueren Zählung der Indios 60000 festgestellt. 1510 war die Zahl der Ureinwohner auf 46000, 1512 auf 20000, 1514 auf 13—14000 zusammengeschmolzen. Nach Oviedo gab es 1548 höchstens 500 Urbewohner Españolas. Ungefähr 50 Jahre nach dem Erscheinen der Spanier waren die Indios von Española ausgestorben. Noch schneller spielte sich dieser Vorgang auf Cuba ab, wo erst 1511, also 19 Jahre nach der Entdeckung, unter Velasquez die erste spanische Dauersiedlung angelegt wurde. Schon 1548 war die Urbevölkerung Cubas erloschen. Siehe Peschel, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen, 2. Aufl., Stuttgart 1877, S. 430.

Karaiben.[1]) Ein Sohn dieses Tieres war Leonçico, der 1513 den berühmten Zug Balboas über die Enge von Darien nach dem Südmeer mitmachte. Er gewann auf dieser Unternehmung, bei der die Europäer zum erstenmal bis zur Südsee vorstießen, für seinen Herrn 500 Castellanos. Dieser Beuteanteil übertraf den eines Büchsenschützen.[2])

Durch das Vorgehen der Spanier, durch die Sklavenarbeit in den Minen und in den Zuckerrohrplantagen — 1493 führten die Spanier den Anbau des Zuckerrohres in Westindien ein —, durch Verschleppung der Indianer aus ihrer Heimat, durch Verbrennung auf dem Scheiterhaufen als Ketzer, durch die aus Verzweiflung unternommenen Abwehrkämpfe starb die Eingeborenenbevölkerung in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf vielen der westindischen Inseln, vor allem auf Española in schnellem Fortschreiten aus.

Infolge dieser drückenden Lebenslage schwand den Indianern der Lebensmut. Sie wurden ihres Lebens überdrüssig. Das Dasein war ihnen nicht mehr des Lebens wert. Solch seelische Depression ist im Laufe der europäischen Expansion bei vielen Völkern der Erde, so auch bei den Bewohnern der Südsee, namentlich bei denen Polynesiens, aufgetreten. Diese Erscheinung ist zweifellos eine Folge der Mißachtung, die den Naturvölkern durch die sogenannten Kulturvölker gezeigt wurde, und der sich eindrucksvoll offenbarenden Unterlegenheit der Eigenkultur, die sich unter dem Einfluß der europäischen zersetzte. An Stelle der hölzernen, steinernen und beinernen Geräte traten vom Europäer eingeführte eiserne, die eine wirkungsvollere und leichtere Arbeit ermöglichten. Man verlor dadurch die alte Handfertigkeit und die Kenntnis der Herstellung von Werkzeugen und Waffen.[3]) Das Gesellschafts- und

[1]) Humboldt, Alexander von, Kritische Untersuchungen über die historische Entwicklung der geographischen Kenntnisse von der Neuen Welt. Berlin 1852, Bd. 2, S. 264. Die Verdienste von Beçerrico gibt an Oviedo, Historia general de las Indias, Buch 16, Kap. 11.

[2]) Gomara, Historia general de las Indias, Kap. 65.

[3]) Um ein Zeugnis aus dem 18. Jahrhundert dafür zu geben, siehe ,,Des Capitain Jacob Cook dritte Entdeckungs-Reise in die Südsee und nach dem Nordpol", aus dem Englischen übersetzt von Georg Forster, Berlin 1789, Bd. 2, S. 315. ,,Sie verachten jezt ihre ehemaligen Werkzeuge, und haben aufgehört dergleichen zu brauchen, seitdem sie (die Tahitier) die unsrigen erhielten. Ehe sie die eisernen Geräthschaften, welche gegenwärtig in ihren

Geistesleben ging ähnlichen Auflösungserscheinungen entgegen. Das Dasein der Naturvölker wurde wurzellos und abhängig vom Europäer. Lebensverachtung mußte die Folge sein. So gelobten indianische Frauen, keine Kinder mehr zu gebären. Sie entfernten die Leibesfrucht durch den Genuß ihnen in der Wirkung wohlbekannter Pflanzengifte. Ein christlicher Glaubensbote gab die Stimmung eines Indianerstammes, der nach der Eroberung von Mexiko unter spanischer Bedrückung und Steuerlast zu leiden hatte, in folgendem Woten wieder: „Alle Indianer waren übereingekommen, jede Berührung ihrer Frauen zu vermeiden, jedes Mittel zur Verhinderung der Geburt anzuwenden und etwaigen Leibessegen abzutreiben.[1]" Jedoch nicht allein das künftige Geschlecht wurde dem Dasein entzogen. Die Indianer im besten Mannes- und Frauenalter nahmen sich einzeln und zu mehreren das Leben. Sie genossen den giftigen Maniocasaft, atmeten giftige Dämpfe von Pflanzenstoffen ein, die man neben der Hängematte anzündete. Sie nahmen keine Nahrung mehr zu sich. Sie stürzten sich von Anhöhen und Felsen herab. Reihenweise knüpften sie sich an den Bäumen auf. Ja, sie starben dahin einfach aus Lebensüberdruß, aus dem Wunsch nach dem Tode, aus dem Verlangen nach Erlöstsein von dem jammervollen, elenden Sklavendasein, das mit dem Erscheinen der Christen über sie hereingebrochen war.

Den Spaniern waren diese Selbstmordepidemien unangenehm; denn wertvolle Arbeitskräfte entzogen sich dadurch dem spanischen Ausbeutungssystem. So wird durch Las Casas berichtet, daß einst sämtliche Indianer, die einem spanischen Pflanzer auf Cuba als repartimiento zugeteilt waren, beschlossen, sich zu erhängen. Als dem Spanier dies gemeldet wurde, stürzte er zu den Lebensmüden. Da er seinen wirtschaftlichen Untergang vor Augen sah, bat er, man solle ihn mit aufknüpfen. Daraufhin ließen die Indianer vom Selbstmord ab. Denn sie befiel Angst, daß ihr Herr

Händen sind, ganz verbraucht haben, wird die Kenntnis der ihnen eigenthümlichen Werkzeuge verloren gegangen seyn. Eine steinerne Axt ist gegenwärtig eine ebenso große Seltenheit bey ihnen, als eine eiserne vor acht Jahren. Knöcherne und steinerne Meißel bekommt man nicht mehr zu sehen; die großen Nägel sind an ihre Stelle getreten."

[1]) Peschel, Das Zeitalter der Entdeckungen, 2. Aufl., Stuttgart 1877, S. 431, Anm. 3.

sie im Jenseits ebenso wie auf Erden bedrücken würde. Den Spaniern aber erschien dieses Verlangen nach dem Tode, das Aussterben ganzer Dörfer durch Selbstmord als Teufelswerk, dem die Indianer als Anbeter des Teufels verfallen waren.

Den Mangel an Arbeitskräften, der schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts auf Española, bald aber auch auf den anderen Inseln einsetzte, suchte man durch Herbeischleppen von Indianern aus anderen Gebieten zu beheben. Sklavenjagden auf Indianer wurden ausgeführt. Sie gingen sowohl nach den kleineren Inseln Westindiens wie nach der südamerikanischen Küste des Nordostens. Weit brauchbarer erwies sich der aus Westafrika eingeführte Negersklave. Er war der schweren Arbeit in den Goldminen, auf den Zuckerrohrplantagen und in den Zuckersiedereien eher gewachsen als der Indianer. Die ersten Neger betraten 1502 amerikanischen Boden. Sie befanden sich unter den Leuten Ovandos. Der Bedarf stieg mit der Verminderung der Zahl der Indianer und dem Anwachsen der spanischen Siedler in Westindien. Der Negersklavenhandel von der westafrikanischen Küste, also von portugiesischem Besitz nach der Neuen Welt wurde von der spanischen Krone an bestimmte Unternehmer und Kaufleute als besonderes Vorrecht verliehen. Für jedes Jahr wurde je nach Bedarf die Erlaubnis erteilt, eine bestimmte Zahl Neger einzuführen. Die Zahl schwankte im Durchschnitt um 4000 für das Jahr. Diese Einfuhr deckte jedoch nicht den Bedarf. So entstand der Schmuggel mit Negersklaven.[1])

Die spanische Krone hat wiederholt versucht, bei den spanischen Kolonisten und Entdeckern eine bessere Behandlung der Indianer durchzusetzen. Zumeist blieben es wohlgemeinte Verordnungen, um die man sich in Amerika so gut wie nicht kümmerte. Auch die Kirche, oder treffender gesagt, ein Teil derselben, namentlich die Dominikaner forderten sofort eine menschenwürdigere Behandlung der Indianer. Im Dominikanerorden wirkte dann auch der große Indianerfreund und Vorkämpfer für die Rechte des Indianers, Bartolome de Las Casas, der sein Leben der Aufgabe widmete, die von den Spaniern über die Indianer verhängte Gewalt- und Ausbeutungsherrschaft nicht nur an den Pranger zu stellen, sondern

[1]) Johnston, Sir Harry H., The Negro in the New World, London 1910.

die Anerkennung der Freiheit aller Indianer durchzusetzen und ein Schutzgesetz zu erreichen, das die Indianer vor Übergriffen und vor dem Aussterben bewahren sollte. Durch sein Wirken wurden auch über den Dominikanerorden hinaus die Anschauung der christlichen Kirche über die Indianer und über die Wilden im allgemeinen wesentlich beeinflußt. Meinungen, denen zufolge die Indianer als tierähnliche Geschöpfe kaum des christlichen Glaubens fähig erachtet wurden — dieser Standpunkt wurde in der Tat durch Geistliche vertreten — hörten in maßgebenden Kreisen der christlichen Kirche fortan auf.

Bartolome de Las Casas, der in der breiteren Literatur gewöhnlich nach seiner späteren offiziellen Stellung Bischof von Chiapa[1]) genannt wird, wurde im Jahr 1474 in Sevilla geboren. Die Familie der Las Casas war im 13. Jahrhundert aus Frankreich und Spanien eingewandert.[2]) Bartolome de Las Casas[3]) studierte in seiner Vaterstadt und in Salamanca humanistische und juristische Wissenschaften. Mit 28 Jahren ging er nach der Neuen Welt. In Spanien und Portugal war es damals üblich, in die Kolonien zu gehen und sich im Dienst des Vaterlandes Ansehen, Würden und Reichtümer zu erwerben. Las Casas hatte aber noch einen besonderen Grund. Sein Vater war 1493 mit der zweiten Fahrt des Kolumbus nach Westindien gekommen, war auf Española Großgrundbesitzer und als solcher dank der Fronarbeit seiner Indianer schnell reich ge-

[1]) Chiapa, ein Städtchen in der gebirgigen Nordwestprovinz von Mexiko.

[2]) Der französische Zweig der Familie wurde im Abendland unter Napoleon I. bekannt. Ein Angehöriger dieser Familie war Kammerherr Napoleons, den er nach St. Helena begleitete. Bis 1816 verblieb er dort. Die Memoiren dieses Las Casas sind ein wertvolles Quellenwerk über Napoleons Aufenthalt in St. Helena.

[3]) Über Las Casas handeln im besonderen folgende Werke: Fabié, Antonio Maria, Vida y escritos de Fray Bartolome de Las Casas, obispo de Chiapa, 2 Bände, Madrid 1879. Waltz, Otto, Fr. Bartolome de Las Casas. Eine historische Skizze, Bonn 1905. Stoll, Otto, Der Bischof Bartolome de Las Casas, ein Zeitgenosse des Columbus, seine wissenschaftlichen und humanitären Verdienste. In: Jahresbericht der geographisch-ethnographischen Gesellschaft in Zürich pro 1907 und 1908, Zürich 1908, S. 25—69. Freytag, Anton, Historisch-kritische Untersuchung über den Vorkämpfer der indianischen Freiheit Don Fray Bartolome de Las Casas bis zu seinem Eintritt in den Dominikanerorden. Theologische Dissertation, Münster 1915. Darin eine umfangreiche Zusammenstellung der Literatur über Las Casas und eine Aufstellung der Werke von Las Casas. Das Buch leidet unter zahlreichen Druckfehlern.

worden. 1498 kehrte er nach seiner Heimat Sevilla zurück. Unter den Reichtümern und Seltsamkeiten, die er mit heimwärts brachte, befand sich ein Indianer. Der junge Bartolome nahm diesen Fremdling als Pagen mit nach Salamanca und behielt ihn dort, bis auf Veranlassung der Königin Isabella die Indianer, die man als Haussklaven nach Europa geschleppt hatte, freigelassen und nach ihrer Heimat zurückgebracht werden mußten. Durch den Umgang mit diesem Indianer, sowie infolge der guten Erfahrungen seines Vaters und der Beziehungen zu Kolumbus und dessen Söhnen entstand in Bartolome de La Casas das Verlangen nach der Neuen Welt. 1502 begab er sich nach Española als Begleiter von Nicolas Ovando, dem dritten spanischen Gouverneur in Westindien. Die Expedition, mit der er Europa verließ, war stattlich. Sie bestand aus 32 Schiffen, die über 1500 Auswanderer einer neuen Heimat zuführten. Bei Las Casas' Ankunft in Westindien waren dort zwei für die spanischen Kolonisten sehr wichtige Ereignisse eingetreten. In einer Provinz Españolas war ein Aufstand ausgebrochen. Darüber herrschte unter den Spaniern Freude; denn nun entstand Krieg und damit günstige Gelegenheit zum Fang von Sklaven. Zur selben Zeit hatte eine Indianerin ganz beachtenswerte Goldfunde gemacht. Wie Las Casas berichtet, hatte sie das Glück gehabt, Goldfunde im Gewicht von 35 Pfund zu bergen, für die die Finderin ein Stück Schweinefleisch erhielt. Las Casas führte auf Española ein Leben, wie es alle Spanier damals in Westindien lebten. Er erhielt repartimientos, kraft deren er Indianer für sich arbeiten ließ. Er nahm teil an einer Strafexpedition gegen Indianer. Da erschienen 1510 auf Española Dominikaner. Sie forderten die Freiheit und gute Behandlung der Indianer. Wohl in Erinnerung an das, was er bei dominikanischen Lehrern in Salamanca während seiner Studienzeit gelernt hatte, wurde er durch diese Predigten für die Ideen der Dominikaner gewonnen. Er empfing die Priesterweihen und predigte den Indianern das Christentum, behielt aber dabei seine repartimientos bei. 1512 berief ihn die Regierung nach Cuba und beschenkte ihn für seine Dienste mit Goldwäschereien und einem großen Indianerdorf. Hier zeichnete er sich vor seinen Landsleuten durch mildere Behandlung der Indianer aus. Ein völliger Umschwung trat jedoch erst ein, als ihm wegen seiner repartimientos von einem Dominikaner Beichte und Absolution versagt wurde.

Nun ließ er seine Indianer frei. Leidenschaftlich und hitzig trat er seitdem für die Freiheit seiner Schützlinge ein und wurde dadurch in literarische Fehden und Disputationen verwickelt, die er in der ihm eigenen heftigen Weise durchfocht. Bei einer dieser Erörterungen mit Anhängern der Indianersklaverei soll er einmal ein Manuskript von 90 Bogen vorgelesen haben. Zur kritischen Würdigung seiner Schriften muß beachtet werden, daß er bei der leidenschaftlichen Heftigkeit, mit der er seine Ziele verfocht, vor Übertreibungen nicht zurückschreckte.

Seine Anschauungen beruhten auf dem Studium in Salamanca und auf dem Wirken der Dominikaner in Westindien. Er verfocht folgende Lehren: Die spanische Krone habe lediglich die Oberherrschaft über Westindien, nicht aber Besitzrechte. Diese Oberherrschaft sei ihr vom Papst durch die von Alexander VI. und dem Vertrag von Tordesillas geschaffene Demarkationslinie übertragen worden — und zwar, um den Bewohnern Westindiens das Evangelium predigen und sie bekehren zu lassen, also um das Christentum in der Neuen Welt zu verbreiten, nicht aber, um die Häuptlinge der Eingeborenen ihrer gesetzlichen Herrschaft und ihres Besitzes und die Bewohner ihrer Freiheit zu berauben. Nur dann könne von einem spanischen Besitzrecht auf Land und Eingeborene die Rede sein, wenn die Könige und Völker Westindiens ihre freie Zustimmung gegeben hätten. Kein König, auch keine Kirche habe das Recht, Krieg gegen die Westindier zu führen, weil diese Heiden seien. Denn nie zuvor hätten die Indianer die christliche Kirche und Herrschaft anerkannt, weshalb Las Casas es schließlich auch für erforderlich hielt, daß die Eingeborenen Westindiens die auf Veranlassung des Papstes errichtete spanische Oberherrschaft durch Willensäußerung sanktionieren müßten.

Auf Grund dieser Gedankengänge, die an solche des 17. und 18. Jahrhunderts, im besonderen an Rousseau erinnern[1]), forderte Las Casas folgerichtig eine bessere Behandlung der Indianer und deren Freiheitserklärung und verdammte die Indianersklaverei und die spanische Raubbauwirtschaft in den Kolonien.

---

[1]) Diese Ideen sind auch im Mittelalter vorhanden, so bei Marsilius von Padua. Siehe Stimming, Manfred: Marsilius von Padua und Nikolaus von Cues. In: Kultur- und Universalgeschichte, Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstage, Leipzig 1927, S. 108—121.

1515 begab er sich nach Spanien, um beim König Abhilfe zu fordern. Er hatte Erfolg und wurde zum „Generalprotektor aller Indianer“ ernannt, der mit Hilfe von Geistlichen das Los der Indianer heben sollte. Eine Untersuchungskommission wurde eingesetzt, die aus drei unparteiischen Hieronymitenmönchen bestand. Las Casas kehrte darauf nach Amerika zurück und hoffte, nun in seiner Stellung und mit Hilfe der Kommission für die Indianer wirken zu können. Leidenschaftlich wie er war, versuchte er sofort, die Freiheit der Indianer auszurufen. Die Behörden und Ansiedler leisteten Widerstand und weissagten für den Fall, daß der Wille des Las Casas verwirklicht würde, den Untergang der spanischen Herrschaft in der Neuen Welt. Sein Übereifer wurde jedoch von der Untersuchungskommission nicht mitgemacht. Las Casas sah daher zunächst seine Pläne scheitern. Zugleich aber mußte er bei seinem neuen Aufenthalt in Española feststellen, daß dort die Zahl der Eingeborenen mehr und mehr sank und wie von den Nachbarinseln und vom Festland durch Sklavenjagden Indianer eingeführt wurden. Abermals begab er sich nach Spanien, um dort für seine Pläne zu wirken. Er schlug 1517 vor, an Stelle der Indianer, die schwerer Minen- und Plantagenarbeit nicht gewachsen waren, den kräftigen und widerstandsfähigen Neger zu verwenden und schwarze Bewohner Afrikas nach Westindien einzuführen. Dieser Versuch wurde gemacht. Der Negersklavenhandel blühte auf, in dessen Verlauf Westindien, Brasilien und der Süden Nordamerikas eine starke Negereinfuhr erhielten.

Man hat im Anschluß an diesen Vorschlag von Las Casas gegen ihn der Vorwurf erhoben, er sei es gewesen, der die Negersklaverei in Amerika überhaupt eingeführt habe. Dieser ist jedoch bei genauerer Nachprüfung der historischen Tatsachen nicht berechtigt. Schon vor Las Casas' Vorschlag waren Negersklaven in Westindien. Seit 1502 befanden sie sich auf Española. 1513 gingen unter Balboa Neger mit über den Isthmus von Darien zum Südmeer. Eines aber ist sicher. Indem man auf die Anregung von Las Casas einging, wurde die Einfuhr von Negersklaven und damit zugleich der Negersklavenhandel überhaupt wesentlich gefördert. Schon 1522, also 5 Jahre nach dem Vorschlag von Las Casas, war die Zahl der Neger auf Española derart angestiegen, daß sie in der Weihnachtszeit auf den Plantagen eines Verwandten von Kolumbus einen Auf-

stand unter der Führung eines Negers vom Stamme der Joloff wagten. Eine Bande von mehreren Hunderten zog plündernd von Pflanzung zu Pflanzung und konnte nur mit Mühe auseinandergetrieben werden. 1545 war die Zahl der Neger noch größer geworden. Um diese Zeit sollen sich etwa 7000 entlaufene Negersklaven im Innern von Española herumgetrieben haben. Nur unter großer Kraftanstrengung konnte der Negergefahr auf Española durch die Spanier Einhalt geboten werden. 1560 war die Zahl der Neger nach Las Casas in Española auf 30000, in ganz Westindien sogar auf 100000 angestiegen. Zweifellos, durch Las Casas würden, ohne daß er dies wollte, die Möglichkeiten für den einträglichen und schwunghaften Negerhandel nach der Neuen Welt ganz erheblich gefördert.[1])

Im allgemeinen hatte Las Casas zunächst auch weiterhin mit seinem Bestreben, die Lage der Indianer zu bessern, wenig Erfolg. Der Widerstand der Behörden und Kolonisten in Westindien war groß. Dazu kam, daß er 1520 und 1521 zwei Versuche machte, mit freien Indianern am Golf von Paria, im Gebiet des heutigen Cumana zu kolonisieren, daß aber beide nicht zur Ausführung kamen, da in den Gebieten unter den Indianern Unruhen ausgebrochen waren.[2]) Trotz dieser vielen Enttäuschungen ließ Las Casas den Mut nicht sinken. Durch Briefe und Schriften suchte er für seine Ziele in Europa und in Amerika Stimmung zu machen. 1523 trat er in den Dominikanerorden ein und wirkte bald darauf als Prior in Santo Domingo. Um stärkeren Einfluß auf den Kaiser zu gewinnen, begab er sich 1530 wiederum nach Spanien und erwirkte dort eine Verordnung, nach der Karl V. befahl, daß die Freiheit der

[1]) Eine kurze Schilderung der Negergefahr auf Española bei Peschel, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen, 2. Aufl., Stuttgart 1877, S. 441ff.

[2]) In dem Gebiet von Cumana, an der Küste Paria saßen zur Bekehrung der karaibischen Stämme Missionare aus dem Dominikanerorden. Auf der Insel Cubagua nordwärts von Cumana betrieben die Spanier Perlenfischerei. Die nötigen Taucher gewann man, indem man die Indianer der benachbarten Festlandsküste einfing. Bei dem Tauchbetrieb gingen zahlreiche Indianer zugrunde. Auf einer dieser Sklavenjagden wurde das Gebiet heimgesucht, wo die Dominikaner saßen und in dem Las Casas seine Kolonie anlegen wollte. Es kam 1520 zu einem Aufstand, der durch eine Strafexpedition gesühnt wurde. Der Plan des Las Casas wurde dadurch zunichte gemacht. 1521 versuchte ihn Las Casas noch einmal zu verwirklichen. Er kam in Cumana an, als infolge erneuter Sklavenjagden wiederum ein Aufstand der Indianer tobte, so daß er von seinem Vorhaben Abstand nehmen mußte.

Indianer in dem kurz zuvor entdeckten, aber noch nicht eroberten Peru unantastbar sein sollte. Er wollte nach Südamerika eilen, um die Befolgung dieses Erlasses zu überwachen, wurde jedoch auf dem Wege dorthin in Nicaragua, Honduras und vor allem 5 Jahre lang in Guatemala festgehalten, wo er den Kriegszustand zwischen Indianern und Spaniern beilegte und die Indianer für eine friedliche Bekehrung und Unterwerfung gewann. Er wurde hierbei durch dominikanische Ordensbrüder unterstützt. 1537 hatte er die Genugtuung, einen weithin sichtbaren Erfolg seines Wirkens zu erleben. Am 2. Juni 1537 gab der Papst Paulus III. eine Bulle, der zufolge man die Indianer als „veros homines fidei catholicae et sacramentorum capaces" behandeln sollte.[1]) Damit hatte die katholische Kirche offiziell mit der von einigen Geistlichen vertretenen Anschauung gebrochen, wonach die Indianer gleich Tieren erachtet wurden und zur Erlernung der christlichen Heilswahrheiten unfähig seien.

1539 trat Las Casas seine vierte Europareise an. Dieser Aufenthalt in Spanien war von großen Folgen. 1542 wurden von Kaiser Karl V. die sogenannten „Neuen Gesetze" erlassen, wo auf Grund der Vorschläge von Las Casas die Sklaverei der Indianer aufgehoben wurde. Damit sah Las Casas alle seine Pläne verwirklicht—allerdings nur auf dem Papier, in Gestalt einer Verordnung, die in Amerika bei den Spaniern Erbitterung hervorrief und um die man sich in der Neuen Welt tunlichst nicht kümmerte, wie die Folgezeit lehrte.

Diese „Neuen Gesetze" sollten nur für Indianer, nicht aber für Neger Geltung haben. Auch Las Casas setzte die Neger vornächst den Indianern nicht gleich. Als er 1544 in Sevilla die bischöflichen Weihen erhalten hatte und zum Bischof von Chiapa in Mexiko ernannt worden war, nahm er vier Negersklaven mit nach Amerika. Erst am Ende seines Lebens schenkte er auch seinen Negern die Freiheit und erkannte, daß die Sklaverei der Schwarzen ebenso ungerecht wie die der Indianer sei.

Bei seiner Ankunft in Amerika wurde Las Casas von den Spaniern feindselig empfangen. Als er in Chiapa, in seinem neuen Wirkungskreis, angekommen war, soll er geradezu in Lebensgefahr geraten sein. Er kehrte daher 1547 nach Europa zurück. In einem

[1]) Der Text dieser Bulle findet sich bei Simão de Vasconcellos, Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil, Lisboa 1865, Bd. 1, S. 45—46.

Kloster zu Valladolid nahm er als Mann von 73 Jahren festen Wohnsitz, den er ab und an mit einem kurzen Aufenthalt bei Hofe vertauschte. Nach arbeits- und kämpfereichem Leben ist er 1566 92 Jahre alt zu Madrid gestorben. Mit ihm verloren die Indianer einen menschenfreundlichen, aber leidenschaftlichen Verfechter ihrer Freiheit. Mit ihm ging ein Mann dahin, der in seinen völkerrechtlichen und allgemein menschlichen Gedankengängen, den Grundlagen seiner Forderungen und Taten, die scholastisch-humanistisch gebundene Ideenwelt seiner Zeit überragte und in der Anschauung von der Freiheit des Menschen und von der Notwendigkeit freier Anerkennung einer Oberherrschaft durch den Menschen an die Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts erinnert.

In seiner leidenschaftlichen Art und in seiner feurigen Begeisterung sah er die Zustände in Westindien nicht vorurteilslos. Die an sich schon trostlose Lage der westindischen Indianer schilderte er noch trostloser, als sie in der Tat war. Das rücksichtslose Vorgehen der spanischen Entdecker und Kolonisten stellte er noch rücksichtsloser hin, als es sich tatsächlich abspielte. Besonders aber haben es ihm die Deutschen angetan. Ihm, dem Spanier, dünkte es überhaupt unverständlich, daß nach dem Erlaß der päpstlichen Demarkationslinie andere Europäer als Spanier in Westindien etwas zu tun hatten, ja überhaupt dort weilen durften. Daher verurteilte er die Belehnung deutscher Kaufleute durch Karl V. mit Venezuela und bemühte sich, das Vorgehen der deutschen Landsknechtsführer, die in der Kolonie der Welser wirkten, als besonders roh hinzustellen. Er ging diesen Übertreibungen wohl um so lieber nach, als es sich bei diesen Deutschen um Leute handelte, die aus dem Lande Luthers stammten.

Trotz seines bewegten Lebens und der ständigen Reisen hat Las Casas eine verhältnismäßig große Zahl Schriften in lateinischer und spanischer Sprache verfaßt. Nach seiner eigenen Schätzung hat er über 2000 Bogen Papier vollgeschrieben. Seine Schriften tragen die Spuren der Ruhe- und Rastlosigkeit seines Lebens, der Vielschreiberei, aber auch der voreingenommenen Leidenschaftlichkeit, mit der er seine Ziele verfocht. Sie zeichnen sich durch einen unsorgfältigen Stil und durch vielfach eingeschaltete Notizen und Anekdoten, sowie durch Übertreibungen und Vergewaltigungen des Materials im Sinne seiner Anschauungen aus. Seine huma-

nistischen Studien offenbaren sich durch Anführen von Analogien aus dem Altertum, ein Zug, der seit dem Zeitalter des Humanismus in dem Schrifttum der gebildeten Welt üblicher wurde.

Von seinen Schriften ist zu erwähnen die Historia de las Indias, die er im hohen Alter, nach seiner Rückkehr nach Europa schrieb. Da in ihr die spanische Kolonialverwaltung des öfteren angegriffen wurde, erschien sie im 16. Jahrhundert nicht. Noch gegen Mitte des 19. Jahrhunderts lehnte die königliche Akademie der Geschichte zu Madrid die Drucklegung unter der Begründung ab, daß die wichtigsten Tatsachen der Zeit, die das Werk schildere, durch andere Veröffentlichungen bekannt seien. Schließlich wurde sie in den Jahren 1875—76 zu Madrid als Bände 62—66 der Coleccion de documentos ineditos herausgegeben. Für dieses Werk ist kennzeichnend, daß es sich um die Ehrenrettung des Kolumbus bemüht, dessen Taten das spanische Volk, aber auch die spanische Krone mit schnödem Undank belohnt hatte. Las Casas hatte Kolumbus noch selbst gekannt und vor allem auch Beziehungen zu dessen Söhnen gehabt. Bei der Abfassung seines Werkes standen ihm die Aufzeichnungen des Kolumbus und die seiner Söhne sowie die Toscanellikarte des Kolumbus zur Verfügung.[1]) Für sein Buch stellte er einen Auszug aus dem Tagebuch her, das Kolumbus auf der ersten Reise 1492—93 geführt hatte. Diesem glücklichen Umstand verdanken wir es, daß über die Entdeckung von Amerika die eigenen Aufzeichnungen des Kolumbus in wenn auch nur auszugsweiser Form uns überkommen sind. Cortez, der Eroberer von Mexiko, wird von ihm heftig angegriffen und mit Hohn als Emporkömmling und Abenteurer abgetan. Als Anhang zu seinem Geschichtswerk stellte er unter dem Titel Apologetica historia eine Beschreibung der Sitten und Bräuche der Indianer zusammen.

[1]) Vignaud, Henry, Etudes critiques sur la vie de Colomb avant ses Découvertes, Paris 1905, und Histoire critique de la grande entreprise de Christophe Colomb, 2 Bände, Paris 1911, bezweifelt die Echtheit des Toscanelli-Briefes und glaubt, daß er eine Fälschung sei, die Bartolome, der Bruder des Kolumbus, vornahm. Diese Anschauung sucht neuerdings Andre, Marius, Das wahre Abenteuer des Christoph Columbus, Wien und Leipzig 1927, zu popularisieren. Von namhaften Forschern (S. Ruge, H. Wagner) ist diese Theorie abgelehnt worden. Siehe u. a. Günther, Siegmund, Das Zeitalter der Entdeckungen, 3. Aufl., Leipzig 1912, S. 39f.; Ruge, Sophus, Columbus, 3. Aufl., von W. Ruge, Darmstadt 1927. Die umfangreiche Literatur zu dieser Frage in: Geographisches Jahrbuch Bd. 26, 1903, S. 189—190; Bd. 30, 1907, S. 346; Bd. 41, 1926, S. 143—144.

Auch dieses Werk erschien in der Coleccion de documentos ineditos als Band 66.

Unter seinen Streitschriften nimmt zweifellos die Brevissima relacion de la destruycion de los Indios die erste Stelle ein. Sie wurde 1542 während eines Aufenthaltes in Europa verfaßt und scheint auf Karl V., dem sie vorgelegt wurde, tiefen Eindruck gemacht zu haben. Sie erschien, mit wenigen Nachträgen versehen, in Sevilla 1552. Diese Streitschrift zeigt die gewaltige Hingabe und große Leidenschaftlichkeit, mit der Las Casas für seine Meinungen und Pläne kämpfte, die rücksichtslose Härte, mit der er die Schandtaten seiner eigenen Landsleute an den Pranger stellte, aber auch die in die Augen stechende Übertreibungslust. Namentlich sind seine Zahlenangaben viel zu hoch. In Spanien, noch mehr unter den spanischen Kolonisten in Amerika rief diese Streitschrift große Erregung hervor. Als ihm von seinen Gegnern Übertreibungen nachgewiesen wurden, büßte daher das Werk in Spanien an Wirkung ein. Das den Spaniern abholde Ausland bemächtigte sich jedoch der Schrift, die in viele europäische Sprachen übersetzt wurde.

Um die Frage, ob die Indianer als freie Menschen zu betrachten und zu behandeln seien, entstand damals eine große Literatur. Der literarische Hauptgegner von Las Casas war der kenntnisreiche Juan Ginés de Sepulveda, der in öffentlicher Disputation und in Zeitschriften gegen Las Casas auftrat. Er erblickte in den Indianern durch Entdeckung und Krieg unterworfene und damit in Abhängigkeit gefallene Menschen, über die der König von Spanien ebenso Besitzrecht habe, wie dies alle Herrscher bisher über die von ihnen unterjochten Völker hatten.

Wenngleich Las Casas als sichtbaren Erfolg seiner Lebensarbeit buchen konnte, daß Karl V., beeinflußt von Las Casas, eine Reihe von Verordnungen herausgab, die im Jahre 1542 durch die „Neuen Gesetze" gekrönt wurden, und daß auch der Papst im Jahre 1537 im Sinne von Las Casas Stellung nahm, so war eine Änderung in der Behandlung der Indianer im 16. Jahrhundert im großen und ganzen nicht zu verspüren. Trotz aller königlichen Erlasse ging das alte Treiben in Westindien weiter. Dort, wo der Indianer ausstarb, trat als Arbeitstier des europäischen Kolonisten der Negersklave ein. Auf diese Weise änderte sich im Laufe der Zeit das Bevölkerungsbild der westindischen Inselwelt.

LITERATURBERICHTE.

MUSIKGESCHICHTE BIS ZUM XV. JAHRHUNDERT.

ERÖFFNUNGSBERICHT.

Der hier zum erstenmal vorliegende Bericht über die Geschichte der Musik, der „das für die kulturgeschichtliche Forschung Wertvolle aus der Fülle der literarischen Erscheinungen des betreffenden Gebiets unter kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten herausheben" soll, stößt unvermeidlich auf ein Grundproblem geistesgeschichtlicher Forschung: auf den schicksalshaften Zusammenhang eines einzelnen Ausdrucksgebiets mit dem umfassenden Ganzen des geschichtlichen Lebens. Bei aller Zufälligkeit und Unvollständigkeit der Literaturübersicht, die in der Natur eines periodischen Berichts und in der subjektiven Auswahl des Berichterstatters begründet sind, mag daher die Richtung auf dieses Grundproblem einigermaßen erkennbar sein: alle unsere Fragen und Erörterungen zielen letzthin auf die Bedeutung und die eigentümliche Funktion des musikalischen Daseins innerhalb der Gesamtkultur und stellen einen Versuch dar, den Sinn und den geistigen Ort zu erkennen, den die Musik in dem Lebenshorizont der verschiedenen historischen Epochen einnimmt.

Die Einbeziehung der Tonkunst in den Rahmen der allgemeinen Geschichte war mit dem Begriff der „großen Kultur", den das 18. Jahrhundert erfaßte, gegeben. Voltaire sieht in seinem Zeitalter Ludwigs XIV. unter den Künsten auch die Musik als integrierenden Bestandteil der französischen Kultur. Die Stellung, die der Sonnenkönig seinem Musiker J. B. Lully einräumte, ist für Voltaire kein geringer Beweis für die Größe des Fürsten und den Glanz seines Jahrhunderts. Dem tiefen Ahnungsvermögen Herders geht auf, was die Tonkunst fremder Völker für den „Forscher der Menschheit" bedeute: „denn die Musik einer Nation, auch in ihren unvollkommenen Gängen und Lieblingstönen, zeigt den inneren Charakter derselben, d. i. die eigentliche Stimmung ihres empfindsamen Organs, tiefer und wahrer, als ihn die längste Beschreibung äußerer Zufälligkeiten zu schildern vermöchte." Später weist Ranke in der Reformationsgeschichte auf die Bedeutung des protestantischen Chorals innerhalb der religiösen Bewegung, und G. Droysen zeichnet in den Freiheitskriegen neben der Wissenschaft, Dichtung und Kunst ein Bild der Entwicklung und historischen Ausbreitung der Musik von Ockeghem bis Beethoven.

Einen entscheidenden Schritt tut J. Burckhardt. Durch seine vielseitigen, auch die Musik stets berücksichtigenden Arbeiten, dringt er in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" zu allgemeinen Erörterungen über die Stellung der Musik in der Kulturgeschichte vor: er sieht den durchgehenden Zusammenhang der Musik mit Religion und Kultus, dann ihre Ablösung, Verselbständigung und stark begrenzte zeitliche Bedingtheit und deutet ihre „wunderbare und rätselhafte Stellung" mit Hilfe ihrer polaren Funktionen: „jetzt ist sie phantastische Mathematik — und jetzt wieder lauter Seele, unendlich fern und doch nahe vertraut." Neben anderen Historikern, von denen hier nur Lamprecht genannt sei, ist schließlich vor allem W. Dilthey die Verflechtung der Musik mit der allgemeinen geistigen Kultur lebendig gegenwärtig. Er sieht einen Mangel darin, daß bei der Betrachtung der „Epoche der großen Phantasiekunst" von Petrarca bis Shakespeare „die Stellung der Musik nicht gewürdigt worden ist"; er erfaßt in der Leibniz-Studie den Zusammenhang zwischen dem Verfall des deutschen Schauspiels und der steigenden Geltung der Barock-Oper; er stellt neben die „letzten großen Schöpfungen der protestantischen Religiosität", den Pietismus und das Kirchenlied, die Kirchenmusik von Schütz, Bach und Händel; er fühlt die Gleichzeitigkeit und „verwandte Tendenz" der romantischen Lyrik und der deutschen Instrumentalmusik im Zeitalter Haydns, Mozarts und Beethovens. So gewahren wir in den Werken dieses großen Erforschers des menschlichen Geistes, wie immer deutlicher das zunehmende Bewußtsein von der integrierenden Bedeutung der Musik für die Ansicht der Gesamtkultur hervortritt.

Gegenüber den älteren historischen Disziplinen, etwa der Kultur-, Literatur- und Kunstgeschichte, die durch die lebhafte methodologische Diskussion der letzten Dezennien eine weitgehende Klärung ihrer Grundbegriffe erfuhren, befindet sich die Musikgeschichte in einer eigentümlich problematischen Lage, die abgesehen von innersachlichen Gründen noch dadurch verschärft wird, daß die Musikwissenschaft als solche erst verhältnismäßig spät eine führende Stellung erlangt hat und in jene Methodenkämpfe kaum eingreifen konnte. Während die beiden letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erfüllt waren von rastloser musikgeschichtlicher Quellenforschung, die die Kenntnis der musikalischen Denkmäler beträchtlich erweiterte oder erstmalig vermittelte, scheint es bedeutsam, daß gleichzeitig A. W. Ambros[1]) die Musikgeschichte in enger Verbindung mit der Gesamtkultur bewußt als Ausdrucksgeschichte konzipierte und darstellte. Im Gegensatz hierzu traten dann seit den entscheidenden Werken von Hugo Riemann[2]) und

[1]) Geschichte der Musik, 5 Bde. 1862—1882.
[2]) Handbuch der Musikgeschichte, 5 Bände. Leipzig 1904—1913.

Guido Adler[1]) form- und stilgeschichtliche Untersuchungen in den Vordergrund. Die erste Grundlegung und Fixierung der musikhistorischen Methode, in diesem Falle des stilkritischen Verfahrens, durch Adler[2]) bezeichnet ein Stadium musikgeschichtlicher Forschung, die wesentlich den „Entwicklungsgang der tonsetzerischen Produkte", die Eigenentwicklung der Musik im Rahmen klar geschiedener Stilphasen herauszuarbeiten bestrebt ist. Nun ist der „Gegensatz" zwischen kulturgeschichtlicher und problemgeschichtlicher Auffassung, der in der Kunstgeschichte etwa durch G. Dehio und H. Wölfflin eindrucksvoll repräsentiert wird[3]), auch in der Musikgeschichte sichtbar geworden — zugleich bahnen sich aber Möglichkeiten einer „Lösung" oder „Synthese" dieser widerstreitenden Standpunkte an, die in einer geisteswissenschaftlichen Betrachtung der Musikgeschichte begründet sind. In raschem Tempo hat die Musikgeschichtschreibung diesen Weg beschritten, um nun in enger Verbindung mit den methodischen Ergebnissen der Schwesterwissenschaften eine Neugestaltung ihres Stoffes in Angriff zu nehmen. Zum ersten Mal rollt W. Gurlitt grundsätzlich diesen Fragenkomplex auf[4]): durch Einbeziehung und Verarbeitung leitender Ideen von J. N. Forkel (1749—1818), Fr. J. Fétis (1784—1871) und H. Riemann gewinnt er einen neuen, höchst aktiven Begriff der Musikgeschichte als „geistiger Auseinandersetzung mit dem musikalischen Erbe der Vergangenheit" und zwingt den kulturellen und formalen Stilbegriff zu einer Synthese. Die Selbständigkeit der Musikgeschichte wird gewährleistet durch den strengen Verfolg einer immanenten, rein-musikalischen Problementwicklung, wobei der geistesgeschichtliche Bedeutungsgehalt dieser innersachlichen Problementwicklung zugleich als „reinste Quelle kulturgeschichtlichen Wissens" gewertet wird. Die Lebendigkeit der modernen musikgeschichtlichen Forschung tritt in diesem raschen und tiefgreifenden Erfassen ihrer Grundprobleme ebenso zutage wie in der Annäherung und Berührung mit den Schwesterwissenschaften, zumal der Kunstgeschichte. Die innere Analogie der Forschungswege zeigt sich sinnfällig etwa bei einem Vergleich mit der wissenschaftlichen Wandlung von M. Dvořák: hier wie da ist ein Weg von der „Entwicklung der formalen Darstellungsprobleme" zu der ideengeschichtlichen Synthese.[5])

---

[1]) Der Stil in der Musik, I. Leipzig 1911.

[2]) Die Methode der Musikgeschichte. Leipzig 1919.

[3]) Vgl. u. a. E. Rothacker in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 4. Jahrgang 1926, S. 323ff.

[4]) Zeitschrift für Musikwissenschaft, herausgegeben von der Deutschen Musikgesellschaft, 1. Jahrgang 1918/19, S. 571ff.

[5]) Vgl. O. Benesch, M. Dvořák usw. in: Repertorium für Kunstwissenschaft, Bd. 44 (1924) S. 159ff.

Die allgemeine Neuorientierung in den historischen Geisteswissenschaften hat sich — abgesehen von den großen selbständigen fachwissenschaftlichen Darstellungen selbst — nicht zuletzt unter der Einwirkung von Gedanken Windelbands, Simmels, Rickerts und Diltheys vollzogen, so stark auch im einzelnen der Gegensatz zwischen diesen Denkern sein mag. Auch die moderne musikgeschichtliche Forschung ruht letzten Endes auf der von ihnen geschaffenen philosophischen Basis. In die Eigenart der musikgeschichtlichen Problemstellung, die schon J. Burckhardt in gleichsam hingestreuten Bemerkungen klar erkannte, dringt W. Dilthey in einigen prinzipiellen Aufstellungen seiner letzten Arbeiten ein. Ausgehend von historischen Einzelbeobachtungen, wie sie oben aufgeführt wurden, gelangt er zu einer immer weiter greifenden Einbeziehung, endlich zu der grundsätzlichen Einordnung der Musik in den „Aufbau der geschichtlichen Welt". (Vgl. besonders die objektive Wendung Diltheys zu einer „musikalischen Bedeutungslehre" in dem Abschnitt über das musikalische Verstehen, Ges. Schriften, Bd. VII, 220ff.) Für eine geisteswissenschaftliche Betrachtung der Musikgeschichte sind deren Gegenstände in dem allgemeinen Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen gegeben: die musikgeschichtlichen Tatsachen erscheinen als in spezifisch musikalischem Dasein verewigte Objektivationen des menschlichen Geistes, als in Tönen gegenständlich gewordene und bedeutungserfüllte Ausdrucksformen von Leben, die durch den dynamischen Prozeß des musikalischen „Verstehens" in subjektivem Menschentum aktualisiert werden; kurz: musikalisches Dasein wird als Ausdruck von Leben verstanden. Der lebendige Prozeß zwischen objektiven musikalischen Formen und subjektivem Leben, das dynamische Hin und Wider und die Synthesis von gegenständlicher musikalischer Welt und subjektiven Lebensenergien konstituiert somit auch die musikgeschichtlichen Fakten als Tatsachen der Kultur.[1]) Musikalisches Dasein wird grundsätzlich auf Leben zurückbezogen und als objektiver Niederschlag geistiger Verhaltungsweisen verstanden. Musik steht notwendigerweise als in sich gültiger Bereich im Zusammenhang der geistigen Welt und hat als eine Daseinsform objektiven Geistes ihren Ort und ihre Funktion in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit. Musik erwächst in ihrer vollgültigen Existenz und Wirkungsweise auf dem Boden der Gesamtkultur, steht in unlösbarer Beziehung zu den anderen Kultursystemen, wie Religion, Kunst, Dichtung, Wissenschaft, Philosophie und ist als eigengesetzliches Sinngebiet ein Teilausschnitt der Kultur: die musikalischen Objektivationen bilden in ihrer

[1]) H. Freyer, Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie, 2. Aufl., Leipzig 1928.

Gesamtheit selbst ein Kultursystem. Die Erfassung des Wesens und der historischen Existenz der Musik wird mit dem geschichtlichen Verfahren ein systematisches verknüpfen, zu dem bereits Ansätze vorhanden sind.[1]) Sie liegen u. E. in der Richtung auf die Erkenntnis des eigengesetzlichen Wirkungszusammenhangs der musikalischen Erscheinungen und versuchen eine Deutung des musikalischen Daseins mit dem geisteswissenschaftlichen Begriff der Struktur.[2]) Aus der unübersehbaren musikgeschichtlichen „Wirklichkeit", dem Inbegriff aller Fakten und Kräfte, die sich im Gesamtleben der Kultur als „Musik" oder in Beziehung auf diese auswirken, hebt der Musikhistoriker als sein eigentliches Objekt ein theoretisches Gebilde heraus: die Struktur des musikalischen Lebens. Alle Erscheinungen der musikgeschichtlichen Wirklichkeit stehen darin in einem inneren und notwendigen Zusammenhang und werden in ihrer eigentümlichen, einmaligen historischen Existenz erfaßt: die verschiedenen Weisen des musikalischen Gestaltens, die Formen des Musizierens und die geistige Einstellung der Aufnehmenden; die mannigfaltigen Arten des musikalischen Lehrens und Lernens, Wahl und Ausdruckswert der schriftlichen Fixierung von Musik und deren Verbreitung; der in den historischen Instrumentarien verkörperte Klangwille und die Eigenart der musikgeschichtlichen Klangwelten; die Musikauffassung; die literarischen Niederschläge der verschiedenartigen gedanklichen Verarbeitungen der Musik, die sich von den rein praktisch-technischen Anweisungen zum Singen, Musizieren und „Komponieren" bis zu den sublimen philosophischen Gedankengängen erstrecken, die die Musik in eine Weltanschauung einordnen. Die objektive Welt der „Werke" und die subjektive Menschenwelt, die die musikalischen Objektivationen in bestimmter Weise aktualisiert, gehen in zahllosen historischen Verbindungen zu einem Ganzen zusammen: zu dem Wirkungszusammenhang des musikalischen Lebens, dessen Zentrum etwa zuletzt in einem Musikbegriff zu suchen ist, in dem die lebensverbundene musikalische Grundhaltung eines Zeitalters oder einer musikgeschichtlichen Bewegung ihren notwendigen Ausdruck findet. Unter diesen Voraussetzungen wird dann die Musikgeschichte nicht von einem verabsolutierten Gedanken aus zu konstruieren sein. Vielmehr werden stets variable und sich gegenseitig relativierende Kategorien gewissermaßen als Ansatzpunkte dienen, um jeweils in der Sinnrichtung der musikhistorischen Phänomene deren Eigenart und objektiven Bedeutungsgehalt zu erfassen, wobei die in die

[1]) Z. B. H. Besseler, Grundfragen des musikalischen Hörens, Jahrbuch der Musikbibliothek Peters für 1925, und Grundfragen der Musikästhetik, ibid. 1926.

[2]) Zur Strukturlehre vgl. u. a. Ed. Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, Leipzig 1922.

gesamt-geschichtliche Wirklichkeit eingebettete Struktur des musikalischen Lebens wiederum einen geschlosseneren Zusammenhang der übrigen Kultursysteme herstellt.

Wir beschränken uns auf diese Andeutungen; sie weisen auf eine ganze Reihe von ungelösten Problemen der Musikgeschichtschreibung, die nur in enger und ununterbrochener Zusammenarbeit mit der allgemeinen Kultur- und Geistesgeschichte aufgehellt werden dürften. Das Bedürfnis und die Notwendigkeit solcher Zusammenarbeit kommt in den programmatischen Ausführungen des „Archivs für Kulturgeschichte" (Band XIII, 1910) zum Ausdruck, in denen zum erstenmal ein Bericht über die Geschichte der Musik vorgesehen ist, um auch sie in die „universale Verbindung der Einzeldisziplinen" mitaufzunehmen. Es liegt in der Natur der Sache, daß hier nur über die musikwissenschaftlichen Ergebnisse berichtet wird, die für den Kulturhistoriker unmittelbar verwertbar, d. h. bereits unter kulturhistorischen Gesichtspunkten verarbeitet sind. Daher müssen rein stilkritische und interne musikwissenschaftliche Fragen behandelnde Arbeiten, so entscheidend sie für die Spezialwissenschaft sein mögen, zum größten Teil beiseite bleiben. Ferner geht der Bericht nicht ohne besondere Veranlassung auf die vor 1925 erschienene Literatur ein und beschränkt sich zunächst auf die Publikationen der Jahre 1925 und 1926. Die Zusammenstellung der Literatur wurde auf Grund folgender Bibliographien vorgenommen:

Jahrbuch der Musikbibliothek Peters für 1925, herausgegeben von Rudolf Schwartz. Leipzig 1926, C. F. Peters (= JP 1925), desgl. für 1926, Leipzig 1927 (= JP 1926),

Zeitschrift für Musikwissenschaft, herausgegeben von der Deutschen Musikgesellschaft (Schriftleitung Alfred Einstein). Leipzig, Breitkopf & Härtel. Jahrgang VII (1924/25), Jg. VIII (1925/26) und Jg. IX (1926/27) (= ZfM VII usw.),

Bulletin de la Société „Union Musicologique". La Haye, Martinus Nijhoff. Cinquième année 1925, Sixième année 1926 (= Bull. V und VI).

Bevor wir auf die einem einzelnen Kulturzeitalter gewidmeten Darstellungen eingehen, sei auf einige Werke hingewiesen, die sich die Darstellung der allgemeinen Musikgeschichte zur Aufgabe machen und daher bei dem Studium der Einzelgebiete mit zu berücksichtigen sind. An erster Stelle ist das zusammenfassende Handbuch von Guido Adler[1]) zu nennen, das unter Mitarbeit

[1]) Handbuch der Musikgeschichte. Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Guido Adler. Mit vielen Notenbeispielen und Abbildungen von Instrumenten. 8°, XIII u. 1097 S. Frankfurt a. M. 1924, Frankfurter Verlagsanstalt A.-G.

zahlreicher Spezialforscher einen geschlossenen Überblick über die ganzen uns bisher zugänglichen musikhistorischen Erscheinungen, einschließlich der Musik der Natur- und orientalischen Kulturvölker, gibt. Die am Ende jedes Abschnitts aufgeführte Literatur ermöglicht ein tieferes Eindringen in die Einzelgebiete, von denen hier namhaft gemacht seien: die Antike, der gregorianische Gesang, die byzantinische Kirchenmusik, der russische Kirchengesang, der jüdische Tempelgesang; die gesamte einstimmige und mehrstimmige Musik des abendländischen Mittelalters, die Vokal- und Instrumentalmusik von ca. 1430 bis 1600, die Oper in Italien, Frankreich, Deutschland und England von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert, Geschichte der katholischen und der protestantischen Kirchenmusik, des Oratoriums, des Lieds und der Instrumentalmusik bis zur Moderne (seit 1880), nebst einem Überblick über die Geschichte der musikwissenschaftlichen Forschung. Über die Bearbeitung dieses riesigen Stoffs äußert sich Adler: „Nebst der Erörterung des eigentlichen Entwicklungsgangs ist entsprechend den Erfordernissen höherer Stilkritik auch das kulturhistorische Moment und die Biographistik berücksichtigt, die Abhängigkeit und der Zusammenhang der Tonkunst und ihrer Meister von und mit den Geistes- und Gefühlsströmungen der betreffenden Zeiten."[1]) Daß die Ausführung dieser leitenden Gedanken gerade hinsichtlich des kulturhistorischen Moments in den einzelnen Beiträgen sehr verschieden ist, ergibt sich notwendigerweise aus der Individualität und wissenschaftlichen Einstellung der Mitarbeiter[2]); indessen wird der Kulturhistoriker auf allen in Frage kommenden Gebieten in dieser umfassenden und den ganzen Reichtum des musikalischen Lebens vor Augen führenden Darstellung eine Fülle wertvoller Erkenntnisse und Anregungen finden.

Während in Adlers Handbuch eine in drei große Stilperioden gegliederte immanent-musikalische Entwicklung des Orients und Okzidents gegeben ist, schreibt Hans Joachim Moser eine „Geschichte der deutschen Musik"[3]), die „fast mehr musikalische Kulturgeschichte als Geschichte der jeweils äußersten kompositorischen Fertigkeiten" sein soll. Er faßt die nationale Musikgeschichte bewußt als Ausdrucksgeschichte: „sie muß sich grundsätzlich bemühen, unsere Musik in all ihren Äußerungen aus dem Wesen des deutschen Volkstums heraus zu entwickeln" (S. VIII).

---

[1]) ibid. S. VII; zur Periodisierung der abendländischen Musik s. S. 61 ff.

[2]) Vgl. die Bemerkungen von G. Schünemann in ZfM VIII, 112ff. und die „Auflkärung" Adlers ibid. 263ff.

[3]) In 3 Bänden. I. Von den Anfängen bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges. 4., völlig neu gestaltete Auflage. 8°, XVI u. 582 S. Stuttgart und Berlin 1926, J. G. Cottasche Buchhandlung Nachf. — II, 1. (Vom Beginn des dreißigjährigen Krieges bis zum Tode Joseph Haydns) u. II, 2. (Vom Auftreten Beethovens bis zur Gegenwart) erschienen 1922 bezw. 1924.

Die Beziehungen der Musik zur Gesamtgeschichte und die lebensmäßige Verwurzelung der Tonkunst im gesellschaftlich-geschichtlichen Dasein des deutschen Volkes werden weitgehend anschaulich gemacht; zur Orientierung sei der Aufbau des 1. Bandes angegeben: „I. Tonkunst in Heide, Wald und Feld (bis 800 nach Chr.); II. Tonkunst der deutschen Klöster (500—1500: Gregorianik der Merowinger- und Karolingerzeit, Sequenz und Tropus unter den sächsischen und salischen Kaisern, Ausklang der Gregorianik und Beginn der Mehrstimmigkeit); III. Tonkunst auf Schlössern und Burgen (1150—1420: die fahrenden Musiker der mittelhochdeutschen Blütezeit, die Musik der Minnesänger, der ritterliche Stand der Trompeter und Pauker); IV. Die Musik der deutschen Dörfer (1350—1550: dörfliches Musikleben, das altdeutsche Volkslied, geschichtlich und künstlerisch betrachtet); V. Die Tonkunst der mittelalterlichen Stadt (1400—1550: städtisches Musikleben und Musikantenzünfte, die Meistersinger, mittelalterliche Musikdramatik); VI. Tonkunst in Haus, Kirche und Schule (1450—1618: die Hausmusik des 15. und 16. Jahrhunderts, der musikalische Protestantismus, der musikalische Humanismus; VII. Musik an Fürstenhöfen (1450—1618: die Polyphonie der spätgotischen Zeit, die Herrschaft der Niederländer in Deutschland, die Meister der deutschen Hochrenaissance)." Die Darstellung der Musikgeschichte des 17.—20. Jahrhunderts weicht von dieser Betrachtungsweise ab; die Persönlichkeiten treten stärker hervor: das „Zeitalter Beethovens" oder das „Zeitalter Richard Wagners" bezeichnen nun eine europäisch-bedeutsame musikgeschichtliche Situation. Aber auch hier ist die kulturhistorische Einstellung beibehalten, wenn auch das Ideal eines musikhistorischen „Gegenstücks" zu G. Dehios Werk, das Moser vorschwebte, nicht gleichmäßig verwirklicht erscheint.[1]) Zweifellos bestehen bei dem gegenwärtigen Stand der musikwissenschaftlichen Forschung außerordentliche Schwierigkeiten, der leitenden Idee Dehios nachzukommen: den Lebensstoff aufzudecken, der danach getrachtet hat, in Kunstform überzugehen und von da zum Leben zurückzukehren.[2])

Das Wesen der nationalen Musikgeschichte versucht auch die vornehmlich für den Musikunterricht in der Schule bestimmte Geschichte der deutschen Musik von Rudolf Malsch[3]) herauszuarbeiten, die sich als Ziel setzt, „eine vertiefte Kenntnis der

[1]) Vgl. G. Becking in: ZfM VII, 240ff. u. VIII, 51ff.; dazu Moser ibid. VII, 356ff.

[2]) Dehio, Deutsche Kunstgeschichte und deutsche Geschichte. HZ 100 (1907).

[3]) Geschichte der deutschen Musik, ihrer Formen, ihres Stils und ihrer Stellung im deutschen Geistes- und Kulturleben. Mit zahlreichen Notenbeispielen u. Bildern. 8°, VIII u. 357 S. Berlin-Lichterfelde 1926, Chr. Vieweg G. m. b. H.

deutschen Musikentwicklung, ihrer Form und ihres Stils ... und ein Verständnis für ihre Verbundenheit mit dem allgemeinen Verlauf der deutschen Geistes- und Kulturgeschichte" zu vermitteln. Das Werk schließt sich z. T. an Mosers Darstellung an und ist bestrebt, durch geeignete Anordnung des Stoffes eine möglichst enge Fühlung mit den kulturkundlichen Fächern der höheren Schule, d. h. klar ersichtliche Querverbindungen besonders mit Geschichte, Religion, Deutsch und Kunstunterricht herzustellen. Der Wert dieses Schulbuchs, das durchaus auf dem Sachertrag der modernen musikwissenschaftlichen Forschung beruht, liegt in der knapp gefaßten Durchführung einer nationalen Musikgeschichte, die in allen Zeitaltern mit den äußeren Schicksalen und den geistigen Bedingungen des deutschen Volks verbunden ist und als eigenartige Äußerung seiner innersten Lebenskräfte gelten muß.

Eine kurze Darstellung der allgemeinen, nicht national begrenzten Musikgeschichte gibt Johannes Wolf[1]), der eine außerordentliche Fülle musikgeschichtlicher Tatsachen von den Kulturen des alten Orients bis zum Jahre 1600 an uns vorüberziehen läßt. Der Stoff ist nach Kulturzeitaltern gegliedert. Die Musik des Altertums, des Mittelalters und der Renaissance wird in ihrer ganzen historischen Ausbreitung gesehen, wobei die Geschichte der Künstler, Stile und Formen, der Musiktheorie und Musikpraxis miteinander verbunden sind. Die Beziehungen zur Kulturgeschichte treten im allgemeinen zurück; nur im Mittelalter, vor allem bei der Behandlung der Spielmannskunst, der Troubadours und Trouvères, des Minnesangs und Meistergesangs ist ihnen ein breiterer Raum gegönnt. Dem Werk ist eine wertvolle Sammlung fast durchweg unveröffentlichter praktischer Denkmäler der Musik des 13. bis 17. Jahrhunderts beigegeben, die durch moderne Notierung einem größeren Interessentenkreis zugänglich gemacht und eine unmittelbare Anschauung der Musik zu vermitteln berufen sind.[2])

Endlich sei noch der Musikgeschichte von Paul Bekker[3]) gedacht, die in einem stark zugespitzten Gegensatz zu der „Art des heutigen akademischen Wissenschaftsbetriebs" eine Geschichte der musikalischen Formwandlungen entwirft. Im Einzelnen und Tatsächlichen, wie auch in dem Prinzip, die Musik allein aus der

---

[1]) Geschichte der Musik in allgemeinverständlicher Form. 1. Teil: Die Entwicklung der Musik bis etwa 1600. kl.-8°, 159 S. (Wissenschaft und Bildung, Bd. 203), Leipzig 1925, Quelle & Meyer.

[2]) Sing- und Spielmusik aus älterer Zeit. Herausgegeben als Beispielband zur Allgemeinen Musikgeschichte von J. Wolf. kl.-8°, VIII u. 158 S. (Wissenschaft und Bildung, Bd. 218), Leipzig 1926, Quelle & Meyer.

[3]) Musikgeschichte als Geschichte der musikalischen Formwandlungen. 8°, 237 S. Stuttgart, Berlin und Leipzig 1926, Deutsche Verlags-Anstalt.

Natur ihres klanglichen Materials zu erfassen, sehr anfechtbar, gibt Bekker eine ganze Reihe neuer Gesichtspunkte und Anregungen, die in Verbindung mit gründlicher Sachkenntnis für die Musikgeschichtschreibung beachtenswert erscheinen. Bezeichnenderweise erstreckt sich auch die Anwendung des Begriffs „Metamorphose" („Form-Wandlung") anstelle des Entwicklungsbegriffs und des Klangprinzips nur auf die ältere, dem Autor offensichtlich nicht genügend bekannte Zeit. In den Kapiteln „Bach und Händel" bis einschließlich „Spätromantik in Konzert und Oper" ist die Darstellung sicher und vor allem durch die musiksoziologischen Beobachtungen wertvoll, die dem Kulturhistoriker wichtige Aufschlüsse zu geben imstande sind.

Ein schätzenswertes Hilfsmittel zur Veranschaulichung des musikalischen Lebens einer Kulturepoche ist in den vor allem von der Instrumentenkunde beigezogenen bildlichen Darstellungen des Musizierens zu erblicken. Abgesehen davon, daß in ihnen die konkrete lebensmäßige und gesellschaftliche Bindung der Musik eindrucksvoll vor Augen geführt wird, ist durch die Einbeziehung der Werke der bildenden Kunst eine weitere Möglichkeit gegeben, die Musik in dem Zusammenhang der Gesamtkultur zu verankern. Eine solche „wechselseitige Erhellung der Künste", bei der die Kunst- und Musikgeschichte aus ihrer Isolierung heraustreten, unternimmt Curt Sachs: sein Aufsatz „Musik und bildende Kunst im Rahmen der allgemeinen Kunstgeschichte"[1]) ist ein „Versuch, zwei oder drei Ausdrucksformen des Menschengeschlechts zu einer höheren Einheit zusammenzuschmelzen". An einigen Beispielen, die den Zeitraum vom peloponnesischen Krieg bis zur Romantik des 19. Jahrhunderts umspannen, wird gezeigt, wie die beiden Künste nach einem Gesetz der Stellvertretung sich ablösen und „nicht selbständig, sondern in engster Verknüpfung dastehen".

Der Einsicht in den Zusammenhang gleichzeitiger Kunstäußerungen dienen nun jene Schöpfungen der bildenden Kunst, die musikalisches Dasein darstellen, in besonderem Maße, da hier wechselseitige Rückschlüsse bis zu einem gewissen Grade möglich sind — wobei allerdings im einzelnen zu untersuchen ist, ob und inwiefern der Bildhauer oder Maler die „tatsächliche" zeitgenössische Musikübung wirklich festhalten wollte, oder ob nicht andere, vielleicht jenseits beider Künste liegende Mächte die Darstellung bestimmten. Auch diese Fragen dürften nur mit Rücksicht auf die allgemeinen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der betreffenden Erzeugnisse zu klären sein; im übrigen können sich durch Heranziehung eines möglichst umfangreichen und u. U.

[1]) In: Festschrift für Julius Schlosser. Zum 60. Geburtstag herausgegeb. von A. Weixlgärtner und L. Planiscig. 4°, 166 S. Zürich, Leipzig, Wien [1926], Amalthea-Verlag.

widersprechenden Materials die Schlüsse aus den Bildbelegen selbst gegenseitig korrigieren oder ergänzen. Für die bildliche Veranschaulichung musikalischen Daseins und die soziologische Gebundenheit der Musik, die hier allein in Betracht gezogen werden können, leisten die Sammlungen von Kathi Meyer[1]) und Curt Moreck[2]) gute Dienste, wenn auch nicht verschwiegen werden darf, daß ihre im Text beigegebenen sachlichen Bestimmungen und Interpretationen nicht überall stichhaltig sind.[3])

Zum Problem des „Ursprungs der Musik" liefert Curt Sachs einen bedeutsamen Beitrag mit seiner Studie „Anfänge der Musik".[4]) Im Gegensatz zu den naturwissenschaftlichen Erklärungen und entwicklungsgeschichtlichen Hypothesen, die die „Entstehung der Musik" in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Vogelgesang bringen oder aus dem Schrei des Urmenschen ableiten, weist Sachs auf Grund der Ergebnisse der Völkerkunde und Völkerpsychologie auf den sinnmäßigen Ursprung und die geistige Bedeutsamkeit des Musikalischen bei den Kultakten der Naturvölker und würdigt besonders die naturhaften Bindungen und die sinnbildlichen Ausstrahlungen der Kultinstrumente Trommel und Flöte. Der eingestandene Verzicht auf Mutmaßungen über sogenannte „tatsächliche" Anfänge oder auf die Feststellung der Priorität der Vokal- oder Instrumentalmusik mahnt uns an die Worte Jakob Burckhardts: „Überall im Studium mag man mit den Anfängen beginnen, nur bei der Geschichte nicht."

Über die Musik der alten Kulturvölker einschließlich der Griechen lag uns keine Literatur aus den Jahren 1925/26 vor, so daß für diese Gebiete auf die betreffenden Abschnitte in den oben genannten Gesamtdarstellungen der Musikgeschichte verwiesen werden muß.[5])

An der lebhaften Erforschung des Mittelalters, die in den letzten Jahren in allen historischen Disziplinen zutage getreten ist, nimmt die Musikgeschichte hervorragenden Anteil, und fast

---

[1]) Das Konzert. Ein Führer durch die Geschichte des Musizierens in Bildern und Melodien. 4°, 166 S. Stuttgart 1925, J. Engelhorns Nachf.

[2]) Die Musik in der Malerei. Nachbildungen nach Meisterwerken der europäischen Malerei. Mit einer Einleitung, 147 Tafeln und 45 Abbildungen im Text. gr.-8°, 113, 147 u. 8 S. München 1924, G. Hirths Verlag.

[3]) Vgl. die Besprechungen des Meyerschen Buchs von A. Einstein in: ZfM IX, 245 und von K. Ameln in: Hefte für Büchereiwesen, herausgegeb. von Hans Hofmann. Österreichischer Bundesverlag, Wien u. Leipzig 1927, S. 191ff. Über Moreck berichtet G. Kinsky in: ZfM VII, 600ff., wo auch eine Reihe früher erschienener musikikonographischer Werke genannt ist.

[4]) Bull. VI (1926), 136ff.

[5]) Nur genannt sei die kurz zusammenfassende Darstellung der Musik in Ägypten, Syrien, Palästina, Mesopotamien, Griechenland und Rom von Curt Sachs, Musik des Altertums. Mit 12 Abbildungstafeln. kl.-8°, 96 S. Breslau 1924, Ferd. Hirt (in: Jedermanns Bücherei, Abt. Musik, herausgegeb. von J. Wolf).

mag es scheinen, als ob gerade von ihr neue Anregungen für die Betrachtungsweise der Schwesterwissenschaften ausgehen sollten. Die zahlreichen Publikationen besonders der Literatur- und Kunstgeschichte entspringen aus einem gegenwärtig höchst lebendigen Bedürfnis und Streben, die mittelalterliche Welt in ihren mannigfaltigen weltanschaulichen und künstlerischen Erscheinungen unmittelbar zu ergreifen. Unmittelbar: denn die Kunst- und Literaturdenkmäler sollen sich selbst, in ihrer ganzen Fülle und Anschaulichkeit vor uns ausbreiten und von neuem mit uns verbinden. Wir fühlen — zu Recht oder zu Unrecht — einen starken Bezug zu unserer eigenen Gegenwart; eine dringliche Auseinandersetzung entsteht: das Mittelalter und wir. Es braucht nicht betont zu werden, daß diese Problematik keineswegs rein theoretisch oder eine Angelegenheit der Wissenschaft sei, und am wenigsten kann das für die Musik des Mittelalters gelten. Fast plötzlich ist sie in weite Kreise der heutigen Musikübung getreten, und wir erachten es als selbstverständlich, ja als Notwendigkeit, daß in einer für die moderne Musik führenden Zeitschrift der „Gegenwartswert der mittelalterlichen Musik"[1]) geprüft und begründet wird. Ebenso kann die Bedeutung der mittelalterlichen Musik für das Musizieren der Jugend und für die musikalische Erneuerungsbewegung kaum unterschätzt werden.[2]) Diese eigentümlichen Beziehungen und Gemeinsamkeiten von mittelalterlicher und moderner Musik müssen festgehalten werden, da nicht zuletzt auch aus ihnen die Impulse zur musikwissenschaftlichen Bearbeitung des Mittelalters verständlich werden.

Die neue grundlegende Darstellung der mittelalterlichen Musikentwicklung, in die die voraufgehende große Epoche des gregorianischen Chorals miteinzubeziehen ist, verdanken wir Friedrich Ludwig, auf dessen Ausführungen in Adler's Handbuch besonders hingewiesen sei. Die zeitliche Einteilung des ganzen Abschnitts („Die geistliche nichtliturgische und die weltliche einstimmige Musik des Mittelalters bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts") sei zur Orientierung wiedergegeben: I. Die weltliche und die mehrstimmige kirchliche Musik der Karolinger- und Ottonenzeit bis etwa 1030; II. Weltliche Lyrik, geistliches Drama und die Mehrstimmigkeit von etwa 1030 bis etwa 1150 [Zeit der fränkischen Kaiser und Anfang der Hohenstaufenepoche]; III. Conductus und Carmina burana; Troubadours, Trouvères, Minnesinger, die ältesten „Laudi" und Cantigas; die Organa der Notre-Dame-Schule in Paris; die älteste lateinische und französische

[1]) G. Becking in: Melos. Zeitschrift für Musik, Berlin, Melosverlag, Jg. IV (1924/25), 347ff.

[2]) Vgl. O. Dischner, Die Gegenwartskrise und die Musik des Mittelalters, in: Das Bärenreiter-Jahrbuch, 3. Folge, Augsburg 1927, Bärenreiter-Verlag.

Motette; der Sumer Canon; etwa 1150—1300 [Stauferzeit, Hochgotik]; IV. Die französische Schule des 14. Jahrhunderts; die isorhythmische Motette des 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts; die italienischen Madrigale, Balladen und Caccie; etwa 1300—1430 [Auflösung des politischen und geistigen Universalismus, Spätgotik und neue Tendenzen: der weltliche Staat, Spätscholastik, Mystik und italienische Renaissance]. Hier gewahren wir die unerhörte Fülle und Mannigfaltigkeit der mittelalterlichen Musik: mit ihren engen Beziehungen zur gesamten kirchlichen und weltlichen Kultur, zu Religiosität und Scholastik, zur lateinischen und nationalsprachlichen Literatur, zu Staat und Gesellschaft ist sie aus dem Geschichtsbild des Mittelalters nicht wegzudenken. Der Erforscher der mittelalterlichen Kultur- und Geistesgeschichte wird in Zukunft an diesen Ergebnissen der Musikwissenschaft nicht vorübergehen können.

Mit bemerkenswerter Kraft zur Synthese entwirft Rudolf Ficker in seiner Studie „Die Musik des Mittelalters und ihre Beziehungen zum Geistesleben"[1]) ein Gesamtbild der mittelalterlichen Musik, das durch die Berücksichtigung der gleichzeitigen Architektur und bildenden Kunst in hohem Maße geeignet erscheint, auch Fernerstehende in die eigentümliche musikalische Formenwelt des Mittelalters einzuführen. Eine ähnlich zusammenfassende Arbeit Fickers weist nach, wie die „Formprobleme der mittelalterlichen Musik"[2]) nur aus einem eigengesetzlichen mittelalterlichen Musik-Begriff zu verstehen sind, der wiederum in der allgemeinen geistigen Struktur des Zeitalters verwurzelt ist. (In diesem Zusammenhang sei auch Julius Schlossers Werk „Die Kunst des Mittelalters" (1918) genannt, in dem die mittelalterliche Musik vom Standpunkt des Kunsthistorikers aus in ein neues Licht gerückt wird.)

Starke und nachhaltige Förderung erfuhr die musikgeschichtliche Mittelalter-Forschung durch praktische Aufführungen, die zuerst Wilibald Gurlitt in Karlsruhe (1922), dann in Hamburg (1924), und Gustav Becking in Erlangen (1925)[3]) unternommen haben. In diesen Bemühungen um klangliche Wiedererweckung und intensive Verlebendigung der musikalischen Werke wurde erlebnismäßig ein innerer Kontakt mit der Musik des Mittelalters geschaffen. Gerade solche in künstlerischer Intuition und unmittelbarer Anschauung erworbene Eindrücke der mittelalterlichen Kunst vermögen dem Kulturhistoriker neue Anregungen zu geben. Über die Karlsruher Aufführung liegt ein eingehender Bericht

[1]) In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jg. III (1925), 501 ff.

[2]) ZfM VII, 195 ff.

[3]) Vgl. hierzu den eben genannten Aufsatz von Ficker in der Deutschen Vierteljahrsschrift III, 501.

Ludwigs[1]) vor; die ausführliche Besprechung der Hamburger Aufführung von H. Besseler[2]) enthält eine Reihe für den Historiker wertvoller Bemerkungen zur Stellung der Musik im mittelalterlichen Geistesleben. Der stufenhafte Aufbau und die Einheit der hochmittelalterlichen Kultur, auf die bereits E. Troeltsch[3]) hingewiesen hat, kommen in Gurlitts Gliederung der mittelalterlichen Musik (mit Hilfe von Begriffen der zeitgenössischen Musiktheorie) zum Ausdruck: in den drei geschlossenen Kreisen der *musica ecclesiastica, musica composita* und *musica vulgaris* erfüllt sich gewissermaßen die grandiose Einheit der mittelalterlichen Musik. So erscheint auch die Feststellung des Germanisten Günther Müller[4]) bedeutsam, daß „die echte Ordnungseinheit verschiedener, abstrakt gesehen gegensätzlicher Gradus" eine besonders eindrucksvolle Durchgestaltung in der Musik gefunden hat.

Für die Musikgeschichte der karolingischen und nachkarolingischen Zeit bieten die Arbeiten von Van Doren, Ursprung und Fellerer wertvolle Unterlagen. Van Dorens Werk[5]) schränkt auf Grund kritischer Sichtung der St. Gallener Autoren die musikgeschichtliche Bedeutung des Klosters St. Gallen im 8. und Anfang des 9. Jahrhunderts ein, bezeichnet Metz als hervorragendes Zentrum der Choralpflege und weist bei der Angleichung des Kirchengesangs an die römische Praxis unter Karl dem Großen auf dessen kirchlich-politische Einheitsbestrebungen. Eine detaillierte Anschauung der klösterlichen und hochstiftlichen Musikübung vermittelt Otto Ursprungs Abhandlung „Freisings mittelalterliche Musikgeschichte"[6]), die bis in das 15. Jahrhundert fortgeführt wird. Die musikalischen Leistungen dieses alten südbayerischen Kulturzentrums, die bis in die Zeit der Christianisierung zurückzuverfolgen sind, erstrecken sich über die Pflege des liturgischen Gesangs hinaus: das althochdeutsche Petruslied, die bodenständigen liturgisch-dramatischen Spiele und die Dokumente einer großen „deutschen" Orgelkunst sind Zeugen von Freisings einzigartiger musikgeschichtlicher Bedeutung. Die „Beiträge zur Musikgeschichte Freisings" von Karl Gustav Fellerer[7]) zeigen in der Darstellung des hier in Frage kommenden Zeitraums mehr kompilatorischen Charakter; der Schwerpunkt des Mittelalter-

---

[1]) ZfM V, 434ff. [2]) ZfM VII, 42ff.

[3]) Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912.

[4]) Gradualismus, in: Deutsche Vierteljahrsschrift etc. Jg. II (1924), 711 ff.

[5]) Dom Rombaut van Doren, O. S. B., Étude sur l'influence musicale de l'abbaye de Saint-Gall. (VIIIe—XIe siècle). 160 p., 3 planches. Louvain 1925, Librairie Universitaire.

[6]) In: Wissenschaftliche Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des Heiligen Korbinian. Herausgegeben von Joseph Schlecht. München 1924, Graphische Kunstanstalt Anton Huber, Neuturmstraße 2a, S. 245—278.

[7]) Von den ältesten christlichen Zeiten bis zur Auflösung des Hofes 1803. 8°, 171 S. Freising 1926, Verlag des Freisinger Tagblattes.

Abschnitts liegt in der speziell musikwissenschaftlichen Untersuchung der Musiktraktate des Eberhardus Frisingensis und des Aribo Scholasticus.

Die Stellung der Musik im mittelalterlichen Geistesleben wird in einer großen Enzyklopädie der Musik, einem „Speculum musicae" aus dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts, mit außerordentlicher Klarheit umrissen, so daß die einleitenden Kapitel dieses Werks, die Walter Großmann[1]) herausgab und kommentierte, zu den wertvollsten Beiträgen zur Musikanschauung des Mittelalters gerechnet werden müssen. Als Disziplin des Quadriviums ist die *musica* ein integrierender Bestandteil des allgemeinen Wissens. Über die Beziehungen zur Mathematik und Astronomie hinaus erstreckt sich die *musica* in einem universalen Zusammenhang zur Theologie und Philosophie; es wird gleichsam ein Weg sichtbar, der von der Musikanschauung zur Weltanschauung des Mittelalters führt. So gipfelt der Musikbegriff des „Speculum" in dem Satz: *„musica quasi ad omnia se extendit"*. Ein durch *numeri, proportio, connexio* und *harmonia* konstituiertes Ordnungsprinzip ist gültig für die gesamte natürliche und übernatürliche Welt; der ganze Umkreis der *musica* erscheint erst in dem objektiven Zusammenhang ihrer Teilglieder: der *musica coelestis, mundana, humana* und *instrumentalis*. Besonders bedeutsam für die Geistesgeschichte des 12. und 13. Jahrhunderts sind die Beziehungen, die das „Speculum musicae" mit Robert Kilwardby, Dominicus Gundissalinus und schließlich mit Alfarabi („de ortu scientiarum") verknüpfen.[2])

Der praktischen Musik des 13. bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts sind zwei Abhandlungen von Heinrich Besseler gewidmet. Seine „Studien zur Musik des Mittelalters I"[3]) rücken auf Grund ausgebreiteter, die ganze europäische Produktion umfassender Quellenkenntnis den Primat und die Kontinuität der französischen Musik dieses Zeitraumes in helles Licht, und schaffen die Grundlagen zu einem neuen Verständnis der sogenannten ersten niederländischen Schule, insbesondere der burgundischen Kunst der Epoche Dufay. Der zweite Teil der „Studien"[4]) klärt

---

[1]) Die einleitenden Kapitel des „Speculum musicae" von Johannes de Muris. 8°, 100 S. (in: Sammlung musikwissenschaftlicher Einzeldarstellungen, 3. Heft). Leipzig 1924, Breitkopf & Härtel. — Die Verfasserfrage („Jacobus von Lüttich" anstatt „Johannes de Muris") und die Datierung des Speculum wurde inzwischen von Heinrich Besseler weiter geklärt; vgl. Archiv für Musikwissenschaft, Jg. VII (1925), S. 180. Leipzig, Kistner & Siegel.

[2]) Vgl. dazu Hermann Müller, Zur Musikauffassung des Mittelalters. In: Festschrift, Hermann Kretzschmar zum 70. Geburtstag überreicht usw. Leipzig 1918, C. F. Peters, S. 96ff.

[3]) Neue Quellen des 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts. Archiv für Musikwissenschaft, Jg. VII (1925), S. 168—252.

[4]) Ebd. Jg. VIII (1927), S. 137—258.

mit der Untersuchung der „Motette von Franko von Köln bis Philipp von Vitry" ein entscheidendes musikhistorisches Problem: die Stilwandlung der zentralen Motettenform in dem Jahrhundert von 1250 bis 1350. Von hohem kulturgeschichtlichen Interesse ist der Nachweis, wie nach länger vorbereiteten Zwischenstufen im Zeitalter Philipps des Schönen das „autonome" musikalische Kunstwerk der Motette zutage tritt, das bei einer kritisch und ästhetisch gerichteten „Kennerschaft" der bürgerlichen Kreise, vor allem an dem Ort des *studium*, in Paris selbst, seine eigentümliche Resonanz findet — gleichzeitig mit der aufklärerischen Opposition gegen die Hochscholastik und einer neu emportauchenden modernen naturwissenschaftlichen Forschung. Mit der geistigen Haltung der seit der Thronfolge der Valois tonangebenden Feudalaristokratie ist dagegen das literarische und musikalische Schaffen des Guillaume de Machaut[1]) verknüpft. Die gesteigerte Differenzierung und Ausdrucksgeladenheit seiner Balladen — „Romantik des 14. Jahrhunderts" — sowie der extreme Rationalisierungswille seiner isorhythmischen Motetten sind Ausdruck einer gealterten Kunst und Kultur, deren Kräfte im weiteren Fortgang der Geschichte auf die künstlerische Gestaltung der burgundischen Musik in mannigfacher Weise einwirken sollten.

Die Mittel und Formen des 14. Jahrhunderts werden von den Musikern des jungen und energisch sich ausbreitenden burgundischen Reichs umgeschmolzen und einem neuen Ausdrucksideal dienstbar gemacht: die großen Meister Dufay[2]) und Binchois geben der neuen musikalischen Kultur das Gepräge. Ihre weltliche Chansonkunst ist aus der reichen und bunten Hof- und Festwelt, die uns J. Huizinga[3]) eindrucksvoll dargestellt hat, nicht wegzudenken. Auch die Musik wird hier zu einem Ornament des intensiv genossenen und in geprägten Formen gestalteten Lebens. Die bedeutsame Stellung der Musik in der burgundischen Gesellschaft umreißt Wilibald Gurlitt in einer Studie über „Burgundische Chanson- und deutsche Liedkunst des 15. Jahrhunderts".[4]) Er weist auf die Zusammenhänge und die national

[1]) Musikalische Werke I. Band: Balladen, Rondeaux und Virelais. Herausgegeben von Friedrich Ludwig in: Publikationen älterer Musik, veröffentlicht von der Abteilung zur Herausgabe älterer Musik bei der Deutschen Musikgesellschaft. Für die Leitung: Theodor Kroyer. Leipzig 1926, Breitkopf & Härtel.

[2]) Charles van den Borren, Guillaume Dufay. Son importance dans l'évolution de la musique au XVe siècle. 8°, 372 S. Brüssel 1926, Marcel Hayez. Vgl. die Besprechung von Karl Dèzes in: Z. f. M. IX, 294 ff.

[3]) Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden. 2. Aufl. München 1928.

[4]) In: Bericht über den Musikwissenschaftlichen Kongreß in Basel. Veranstaltet anläßlich der Feier des 25jährigen Bestehens der Ortsgruppe Basel der Neuen Schweizerischen Musikgesellschaft. Basel vom 26. bis

bedingten Unterschiede dieser gleichzeitigen Erscheinungen, wobei die deutsche Liedkunst vor allem durch das „Locheimer Liederbuch"[1]), eines der hervorragendsten Denkmäler spätmittelalterlicher städtischer Musikkultur repräsentiert wird. Mit der Betrachtung der Musik der burgundischen Epoche ist jedoch die Zeitgrenze des eigentlichen „Mittelalters" bereits überschritten. Auch die musikgeschichtliche Situation um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts, die mitbestimmt ist von der Entwicklung der habsburgischen Weltmacht, wird aus den neuen Tendenzen der Renaissance und Reformation zu verstehen sein.

Leipzig. Hermann Zenck.

ZUR KULTURGESCHICHTE DER VEREINIGTEN STAATEN VON AMERIKA.

Es bedurfte des Weltkrieges und seiner verschiedenen Lehren und schließlich unseres Zusammenbruchs, um die Vereinigten Staaten von Amerika vor unseren Augen in das rechte Licht zu rücken und der Amerikaforschung im allgemeinen einen starken Anstoß zu geben. Was vor 1914 erschien, blieb meist in der Einzelforschung stecken, was während des Weltkrieges herauskam, war einseitig und fast nie vorurteilslos, insbesondere für und wider Präsident Wilson wurde unglaublich viel Törichtes gesagt, und auch nach dem Krieg kam überwiegend ein seltsam deutscher Illusionismus oder aber Verbitterung, Anklage oder Aburteilung zu Worte. Das alles hat der richtigen Gesamteinschätzung Amerikas wenig genutzt, aber immerhin das Interesse, auch das wissenschaftliche Interesse an allem Amerikanischen angeregt.

Was seit 1900 über Amerika (Nord und Süd) in deutscher Sprache gedruckt erschienen ist, wird in einem Band von Koehler & Volckmars Literaturführern zusammengestellt. Fritz Eber-

---

29. September 1924. Leipzig 1925, Breitkopf & Härtel, S. 153—176. Vgl. auch Heinrich Besseler in: Bericht über die Freiburger Tagung für Deutsche Orgelkunst vom 27. bis 30. Juli 1926. Herausgegeben von Wilibald Gurlitt. Augsburg 1926, Bärenreiter-Verlag. S. 148f. — Raymond van Aerde veröffentlicht aus den Rechnungsbüchern der Stadt Mecheln aus dem 14. und 15. Jahrhundert Dokumente, die besonders Einblick in die musikalische Ausgestaltung der Prozessionen und in die Verhältnisse der Stadtmusiker gewähren: Musicalia. Documents pour servir à l'histoire de la musique, du théatre et de la danse à Malines, recueillis par R. van Aerde. XIVe et XVe siècles. 8°, 72 S. Malines 1921, H. Dierickx-Beke fils, Imprimeurs-éditeurs.

[1]) Locheimer Liederbuch und Fundamentum organisandi des Conrad Paumann. Im Faksimiledruck herausgegeben von Konrad Ameln. Wölbing-Verlag, Berlin 1925. Vgl. das Nachwort von Ameln.

hardt hat diese „Amerikaliteratur“[1]) mit sorgfältigem Fleiß bearbeitet und mit Charakteristiken versehen; damit hat er ein höchst verdienstliches Buch geschaffen, dessen Notwendigkeit und Brauchbarkeit gar nicht genug betont werden kann. Leider fehlt die Angabe der Verleger, was für eine praktische Bibliographie unumgänglich ist. Auch über die Anordnung des Stoffes ließen sich berechtigte Einwände machen. Im ganzen jedoch ist das Buch als willkommenes Hilfsmittel für Forschung und akademischen Unterricht zu begrüßen.

In einem Punkt folgt sein Verfasser noch dem schlechten Beispiel vieler, wenn nicht der meisten deutschen Amerikaschriftsteller, wenn er nämlich die „United States of America“ mit „Vereinigte Staaten von Nordamerika“ übersetzt. Es ist das eine Unsitte, deren Anmaßlichkeit selbst nicht durch Gewissenhaftigkeit zu entschuldigen geht. Abgesehen davon ist die Übersetzung falsch: U. S. A. ist ein staatsrechtlicher Begriff, eine historische Größe, ein weltpolitisches Phänomen, etwas, was das Ausland nicht das Recht hat zu ändern. Wir haben uns s. Z. mit vollem Recht dagegen verwahrt, von den Franzosen in „Republik Deutschland“ (anstatt Deutsches Reich) umgetauft zu werden. Wir müssen den Amerikanern dasselbe Recht auf ihre Namenssouveränität zuerkennen. Der Geograph mag gelegentlich vor Textschwierigkeiten stehen, aber nord- und südamerikanisch genügen auch ihm. Der Kulturgeschichtler hat keinerlei Bedenken, obwohl sie gerade bei ihm erwartet werden. Amerikanische Literatur, amerikanische Kultur kann sich nur auf die Vereinigten Staaten von Amerika beziehen.

Franzosen und Engländer beschäftigen sich mit der amerikanischen Kultur und ihrer Geschichte als Gesamtproblem auch erst seit dem Weltkriege, sind uns aber schon vorher durch gründliches Amerikastudium ein großes Stück vorausgewesen, was wir nur schwer wieder einholen können, besonders, da bei uns noch vielfach die günstige Atmosphäre für solches Studium fehlt. Zum Glück wird es aber langsam besser, wenn auch noch grundsätzliche Wünsche, die ich 1921 in meiner Broschüre „Amerikakunde. Eine zeitgemäße Forderung“[2]) äußerte, der Erfüllung harren.

Als Spitzenleistung der französischen Amerikaforschung von heute kann André Siegfrieds Werk „Les États-Unis d'aujourd'hui“ dienen, das gleichzeitig auch englisch, deutsch und

[1]) Dr. Fritz Eberhardt, Amerikaliteratur. Leipzig 1926, Koehler & Volckmar. 335 S. 8°. Die Arbeit ist eingeteilt in Allgemeines, Geschichte, Erdkunde, Völkerkunde, Kultur, Schule, Kunst, Verkehr, Wirtschaft, Handel, Staatsverwaltung und Politik, Kriege, Naturwissenschaften, Technik, Religion und Kirche, Literatur, Deutschtum, Einwanderung, Reiseschriften, Unterhaltungsschriften, Jugendschriften.

[2]) Im Angelsachsen-Verlag Bremen 1921. 40 S. Vgl. dazu F.-K. Krüger: Gesichtspunkte, Methoden, Ziele einer wissenschaftlichen Amerikakunde. Berlin 1927, Verlag Julius Springer.

holländisch erschien. Der amerikanische Titel „America Comes of Age" ist nichtssagend, der deutsche trifft ebenso nicht den reichen und zeitgemäßen Inhalt.[1]) Die Hauptsache ist das Amerika von heute, das Amerika der Nachkriegszeit, ein ganz bestimmtes Amerika: „Das fesselnde und wunderbare Schauspiel eines großen Volkes, mitten im Begriff zu werden, eines Volkes, das nach seiner Persönlichkeit sucht und daran ist, der Welt von heute eine neue Auffassung vom wirtschaftlichen Schaffen und vom Leben zu geben." Das Buch wurde auf Veranlassung des Pariser Musée social geschrieben und ist das Ergebnis jahrelanger Studien und unmittelbarer Beobachtungen. Siegfried sieht eine ethische und religiöse Krise des amerikanischen Volkes von heute und fragt: Wird es angelsächsisch und protestantisch bleiben? Nach seiner Analyse ist der Kampf noch unentschieden und das Schicksal des Landes noch immer in der Schwebe. „Die mächtigste Nation vermag nicht zu sagen, was für eine Seele ihr morgen eigen sein wird." Der zweite Teil behandelt sehr besonnen die amerikanische Wirtschaft und verkennt auch nicht die Grenzen des Systems dieser neuen Welt. Der dritte Teil bringt eine Darstellung der amerikanischen Politik nach innen und nach außen. Ein glänzendes Tabellen- und Kartenmaterial erläutert und bestätigt den Text.

André Siegfried erkennt, daß kein anderes Land so schwierig zu verstehen oder so komplex in seiner moralischen Struktur ist, und kommt zu vielen wertvollen Einsichten in die ideellen Triebkräfte des öffentlichen amerikanischen Lebens. Über die Einwanderungsfrage, das religiöse Getriebe, die Prohibition, das alte und das neue Amerikanertum ist noch nichts besser gesagt worden, wenigstens vom staatswissenschaftlichen und soziologischen Gesichtspunkt aus. Der Literatur- und Kulturhistoriker muß freilich manche Verallgemeinerung einschränken und mehr noch ergänzen; ein sorgfältiges Studium der amerikanischen Geschichte führt zu einem tieferen Verständnis des amerikanischen Kulturstrebens. Im großen und ganzen beweist der Verfasser in hohem Maße „l'esprit d'observation et le souci de l'objectivité", aber Frankreich ist ihm nicht nur der Gegenpol zu Amerika, sondern auch an Lebens- und Wirtschaftssystem der höhere Wert. Und wenn er sagt: „Frankreich hat dieselbe instinktive Furcht vor amerikanischen Methoden, wie sie Ford symbolisiert, die es vor dem deutschen System unmittelbar vorm Kriege hatte", so ist damit zugleich sein Urteil über Amerika und Deutschland gegeben. Er baut schließlich eine Antithese zwischen europäischer und amerikanischer Zivilisation und spitzt sie sogar zu in „einen Dialog, sozusagen, zwischen Ford und Ghandi", wobei die Frage offenbleibt, was das moderne

[1]) André Siegfried, Die Vereinigten Staaten von Amerika. Volk, Wirtschaft, Politik. Zürich und Leipzig 1928, Orell Füßli Verlag. 303 S.

Frankreich mit — Ghandi zu schaffen hat. Hier scheint mir Siegfrieds Darlegung gelegentlich an die Grenzen von Kulturkritik und — französischer — Kulturpropaganda zu rühren. Vor einer Unterschätzung des amerikanischen Geisteslebens ist heute durchaus zu warnen: der versteht Amerikas wirkliche Macht nicht, der sie sich nur als „Fordismus“ einredet!

Als Symbol und Verkörperung aller englischen Bemühungen um Amerikaerkenntnis konnte bis zum Weltkrieg James Bryce mit seinem klassischen (zweibändigen) Werk „The American Commonwealth“ gelten; das Buch erschien 1888, gerade als sich die auch für uns schicksalsvolle Annäherung zwischen England und den Vereinigten Staaten anbahnte, und hat im Hinblick hierauf eine große kulturpolitische Aufgabe erfüllt. Daneben schuf es eine feste wissenschaftliche Grundlage zur Beurteilung der inneren und äußeren Politik der Union. Es behandelte das nationale Regierungssystem und die Regierungsformen der Einzelstaaten, das Parteiwesen, die öffentliche Meinung, die Stärken und Schwächen der amerikanischen Demokratie und die verschiedensten sozialen Einrichtungen. Es bot eine allgemeine Vorstellung von den Vereinigten Staaten als Regierungssystem wie auch als Nation, war umfassend und interessant zugleich und diente eine volle Generation lang als politisches Hauptlesebuch für England und Amerika. Seine Kritik war wohlwollend und vorsichtig, manches Heikle, wie z. B. das ganze Indianerproblem, wurde klug ausgelassen.

Bryces Werk ist so grundlegend und aufschlußreich, daß es um 1890 übersetzt auch große und nachhaltige Wirkungen unter den Gebildeten und „Maßgebenden“ Deutschlands hätte haben können. Vielleicht wäre unsere ganze Amerikapolitik wenigstens in ihren Methoden gescheiter gewesen. Statt dessen verließen wir uns offiziell und sonst auf Hugo Münsterbergs zwei Bände „Die Amerikaner“, die doch bei aller Ehrlichkeit und Bedeutsamkeit viel zu schön gefärbt und zu einseitig vom Studierzimmer aus beobachtet waren und eingestandenermaßen der neuen offiziellen deutschen Freundschaftspolitik (1902 ff.) gegenüber Amerika dienten, deren gänzliche Nichtigkeit heute keinem Einsichtigen mehr unklar ist.

Um mehr als dreißig Jahre verspätet erscheint endlich eine deutsche Übersetzung von J. Singer (Wien) nach der jüngsten, 1920 veröffentlichten Ausgabe der „American Commonwealth“.[1]) Der Übersetzer beklagt diese Verspätung mit vollem Recht, wenn er dabei auch einen etwas unglücklichen Ton anschlägt. Daß Bryce „ein erklärter Freund des deutschen Volkes“ war, ist in der Verallgemeinerung falsch, sonst hätte er sich wohl nicht dazu hergegeben, einen offiziellen britischen Bericht über

---

[1]) Amerika als Staat und Gesellschaft. 2 Bde. Leipzig 1924, Der Neue Geist Verlag Dr. Peter Reinhold.

deutsche Schrecklichkeiten in Belgien wider besseres Wissen mit seinem Namen zu decken. Auch läßt sich seine freundliche Bemerkung (1873!!) nicht im Ernst als „Allianzanerbieten" werten, um gar als Anklage gegen „Preußen-Deutschlands Selbsteinkreisung" (!) zu dienen. Leider ist dem deutschen Bearbeiter nicht aufgegangen, daß Bryce bei allen großen Vorzügen, einer wunderbaren Stoffbeherrschung und einer „höheren Gerechtigkeit" gänzlich angelsächsisch eingestellt ist. Er sieht alles Gute und Großartige in Amerika einfach als englisch an und alle amerikanische Kultur als „angelsächsisch", was falsch und von der modernen amerikanischen Geschichtsforschung vielfach bestritten worden ist; außerdem ist seine Betrachtungsweise rein politisch oder juristisch und nimmt keine Rücksicht auf die wirtschaftlichen Grundlagen der amerikanischen Kultur. Trotzdem ist diesem „staats- und verwaltungsrechtlichen, sowie sozialwissenschaftlichen Meisterwerk" in deutscher Sprache ein großer Leserkreis zu wünschen. Es wird noch lange seine Stellung als bedeutsamste Schrift der großen internationalen Amerikaliteratur behalten und mannigfachen wissenschaftlichen Zwecken dienen können.

Eine schnelle deutsche Beachtung hat dagegen Bryces letztes großes Werk „Modern Democracies" (1921) gefunden. Es ist bereits 1923 von A. Mendelssohn-Bartholdy und Karl Loewenstein deutsch herausgebracht worden.[1]) Die beiden Übersetzer und Herausgeber betonen mit Sachkenntnis die große Wichtigkeit dieses „Lesebuchs der Demokratie" für Deutschlands republikanische und demokratische Lehrjahre, „einer Beschreibung, die in gleicher Weise der allgemeinen Anwendbarkeit demokratischer Einrichtungen wie den besonderen Bedingungen eines jeden Landes für die Demokratie nach Volksart und geschichtlicher Entwicklung gerecht wird". Es werden nach einem allgemeinen Teil über Grundbegriffe der Demokratie an sich nacheinander die verschiedenen Demokratien geschildert: Frankreich, die Schweiz, Kanada, die Vereinigten Staaten von Amerika, Australien und Neuseeland; den Schluß macht eine zusammenfassende Kritik über Gegenwart und Zukunft des demokratischen Regierungssystems. Der ganze Teil über Amerika (deutsche Ausgabe, II. Band) ist ausgezeichnet, nur darf auch hier das Einschränkende nicht vergessen werden, daß dieselbe „angelsächsische" Tendenz Bryces zu verfolgen ist.

In die Hintergründe der amerikanischen Kulturgeschichte leuchten die Werke von Georg Friederici, „Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer"[2]) und Adolf Rein, „Der Kampf Westeuropas

[1]) James Bryce, Moderne Demokratien. 3 Bde. Drei Masken Verlag, München 1923.

[2]) Georg Friederici, Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer. Einleitung zur Geschichte der Besiedlung

um Nordamerika im 15. und 16. Jahrhundert".[1]) Will jenes Buch eine gründliche Einleitung in die amerikanische Besiedlungsgeschichte sein, so will dieses die Kolonialprobleme in weltpolitischem Zusammenhang sehen, insofern ergänzen sich beide ebenso notwendig wie willkommen. Friederici gibt allergenauest die Kolonisationsschauplätze (186 S.!), dann eine ganze knappe, feinsinnige und zuverlässige Kulturgeschichte der „Eingeborenen", darauf den Anteil der Spanier an Entdeckung und Eroberung Amerikas, und zwar in den Unterabteilen: 1. Charakter der Entdeckung; 2. Charakter der Eroberung und Durchdringung; 3. Technik der Konquista. Seine Stoffbeherrschung und Belesenheit sind höchst anerkennenswert, ebenso die Exaktheit und Eindringlichkeit seiner Methode. Gelegentlich wird im Zitieren unter dem Text fast zuviel getan, ebenso wünschte man dem Forscher manchmal den Zugang zu neuerer Literatur, besonders der Englischsprecher, aber das sind Kleinigkeiten gegenüber der geleisteten Forschungs- und Darstellungsarbeit, die das Werk zu einem wahren Kompendium der frühen amerikanischen Kulturgeschichte machen. Sehr schön wird als ein gemeinsamer Charakterzug der europäischen Entdecker und Eroberer geschildert, wie die„ Freude am Fremden, Fremdartigen und Abenteuerlichen, der Sinn für Erkennen, Forschen und Vermehren der Kenntnisse, . . . schließlich ins Wissenschaftliche übergeht und die Wissenschaft gefördert hat" (17). Auf die Behandlung der Eingeborenen durch die Weißen und insbesondere auf die Heidenmission Amerikas ist der Verfasser besonders schlecht zu sprechen, ebenso auf die Anglo-Amerikaner, wie er andererseits die Kulturleistungen der Spanier vorurteilslos gerecht einschätzt. Alles in allem erhalten wir ein glänzend vielseitiges und reiches volkskundliches Bild vom Amerika der Entdeckungszeit. — Über das „Welserland", das Friederici S. 34f. bespricht, ist jetzt das Buch von Karl H. Panhorst zu vergleichen: „Deutschland und Amerika. Ein Rückblick auf das Zeitalter der Entdeckungen und die ersten deutsch-amerikanischen Verbindungen unter besonderer Beachtung der Unternehmungen der Fugger und Welser". München 1928, Verlag Ernst Reinhardt.

Adolf Rein schildert die politische Vorgeschichte der Vereinigten Staaten, ihre außenpolitische Erbschaft oder, anders gesagt: „Die Ausdehnung und die Kolonialgeschichte im Zusammenhange der Gestaltungen, die die großen geschichtlichen Mächte hervorgebracht haben". Er betrachtet nacheinander die „Demarkation" (die Auseinandersetzung zwischen Portugal und Spa-

---

Amerikas durch die Völker der Alten Welt. Bd. I, 579 S. Stuttgart, Gotha 1925, Friedr. Andr. Perthes. (Allgemeine Staatengeschichte).

[1]) Adolf Rein: Der Kampf Westeuropas um Nordamerika im 15. und 16. Jahrhundert. 292 S. Stuttgart, Gotha 1925, Fr. Andr. Perthes (Allgemeine Staatengeschichte).

nien), die Neufundland-Zone, die „Freiheit des Ozeans", Neufrankreich, die Kolonialfragen zwischen Frankreich und Spanien, Florida (die Vernichtung der Hugenotten in Nordamerika) und endlich die Kontinental- und Randpolitik im Ausgang des 16. Jahrhunderts. Damit die Frühgeschichte Nordamerikas nicht einseitig zur bloßen Besiedlungsgeschichte oder gar nur Wirtschaftsgeschichte werde, kommt Reins gründliche und klare Darlegung zur rechten Zeit, sie schafft erst den unbedingt nötigen welthistorischen Rahmen zum vollen Verständnis des nordamerikanischen Geschicks. Die Konquistadoren sieht er nur ein wenig zu heroisch an; hier tut ein Schuß wirtschaftlicher Nüchternheit not; sonst ist seine Kritik durchaus wohltuend sachlich.

Rein ist einer der ganz wenigen jüngeren deutschen Historiker, die sich stark für die Vereinigten Staaten interessieren. Wir schulden ihm eine praktische Reclam-Ausgabe der Bundesverfassung Amerikas mit einer kurzen Einführung.[1]) Da diese Ausgabe bereits 1919 abgeschlossen wurde, ist sie leider nicht mehr modern, die letzten Verfassungszusätze (18 über Alkoholverbot und 19 über Frauenstimmrecht) fehlen. Auch die Auffassung der amerikanischen Revolution dürfte nach den neuesten Forschungen zu revidieren sein. Hoffentlich erhalten wir bald eine Neuausgabe, deren Erläuterungen ruhig umfangreicher sein könnten, schon im Hinblick auf die neue deutsche Reichsverfassung. Wir brauchen solch eine handliche Ausgabe mit Einleitung und Kommentar für den Studierenden wie allgemein für den Freund amerikanischer Politik.

In den „Klassikern der Politik" veröffentlichte Rein 1923 eine höchst willkommene Ausgabe: „Die drei großen Amerikaner Hamilton, Jefferson, Washington".[2]) Nach einer geschickt zusammenfassenden Einleitung Reins in die Zeit und die gemeinsame Arbeit der drei amerikanischen Führer, deren Eigenart dabei herausgestellt wird (besonders Hamilton und Jefferson werden geistvoll einander gegenübergestellt), folgen die wichtigsten Beiträge Hamiltons zum „Federalist" sowie seine beiden berühmten Berichte von 1790 und 1793 (Politik gegenüber Spanien und England; Amerikas Neutralitätspolitik), aufschlußreiche Briefe Jeffersons über das Wesen der Republik, die Nützlichkeit von Aufruhr und Revolutionen, schließlich einige Briefe Washingtons über Bundesverfassung und konservatives Republikanertum sowie die noch heute ständig zitierte Abschiedsbotschaft. Über die Auswahl ließe sich streiten, aber die Hauptsache ist, daß wir immer mehr

[1]) Die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika. Mit einer Einleitung herausgegeben von Adolf Rein (Reclams Univ.-Bibliothek Nr. 6106). 56 S.

[2]) Die drei großen Amerikaner Hamilton, Jefferson, Washington. Auszüge aus ihren Werken, ausgewählt und eingeleitet von Adolf Rein, übersetzt von Helga Rein. Berlin 1923, Reimar Hobbing. 188 S.



solcher Werke bekommen, die unsere Studenten und unsere Staatsbürger in amerikanisches politisches Denken einführen. Ein gut Teil der bisherigen amerikanischen Kulturarbeit steckt in der politischen Theorie und Praxis, die Kühnheit und lebendige Ursprünglichkeit der Amerikaner gerade in dieser Beziehung dürfen wir nicht unterschätzen. Die Bundesverfassung insbesondere zeichnet sich durch Originalität und lange Bewährung aus. Ohne ihre genaue Kenntnis, d. h. ihrer Entstehung und der Motive ihrer Schöpfer kommt man nicht zu einem vollen Verständnis des nationalen Lebens der Union.

Über „Montesquieu und die Verfassungen der Vereinigten Staaten von Amerika" gibt H. Knust eine tiefschürfende und erschöpfende Arbeit.[1]) Ihn interessiert ausschließlich „die Herkunft und Geschichte des formalen Verfassungsprinzips, d. i. der eigentümlichen Organisation der Staatsgewalt, im vorliegenden Falle nach dem Grundsatz der Dreiteilung". Dabei beschränkt er sich keineswegs auf die Bundesverfassung, sondern untersucht auch die Staatenverfassungen. Das entscheidende Jahr für die Annahme der Gewaltenteilung ist ihm nicht 1787, sondern 1776, das Jahr der Virginiakonstitution. Der erste Teil der Untersuchung gilt der Staatstheorie Montesquieus und dem Nachweis seiner Originalität, besonders wird unterstrichen, daß die Rechtsprechung als unabhängiges Organ der Staatsgewalt bei ihm zum erstenmal erscheint (wie schon Ranke erkannte). Montesquieus Bedeutung für das amerikanische Verfassungswerk steht fest. Ob man freilich Virginia mit Montesquieu und Massachusetts mit Locke gleichsetzen darf, ist zu bezweifeln, und ebenso, ob Montesquieu und Locke völlig voneinander zu trennen sind. Locke hatte auch in Virginia ernste Nachfolger, nur wurde Montesquieus Einfluß hier wie in den anderen Kolonien desto größer, je mehr man sich mit dem Aufbau des amerikanischen Staates praktisch beschäftigte. Für die ganze Entwicklung Amerikas war aber die Frage von viel lebendigerer Bedeutung, worin die Selbständigkeit der Verfassungsarbeit und das Echtamerikanische zugleich bestanden. Die Frage also, ob die Bundesverfassung nur eine Kopie der englischen Verfassung war oder den eigentümlichen und selbständigen Charakter der Kolonien widerspiegelte. Eben diese Fragestellung mit eindeutigen Ergebnissen ist vielleicht Knusts wertvollste Leistung (S. 116—129!).

Alex Bein hat „Die Staatsidee Alexander Hamiltons in ihrer Entstehung und Entwicklung"[2]) zum Gegen-

[1]) H. Knust, Montesquieu und die Verfassungen der Vereinigten Staaten von Amerika. Histor. Bibliothek 48. München u. Berlin 1922, R. Oldenbourg. 158 S.

[2]) Alex Bein, Die Staatsidee Alexander Hamiltons in ihrer Entstehung und Entwicklung, mit einem Titelbild Alexander Hamiltons. Beiheft 12 der Historischen Zeitschrift. München und Berlin 1927, Verlag von R. Oldenbourg. 189 S.

stand einer gründlichen und fesselnden Untersuchung gemacht. Es ist eine vielversprechende Erstlingsarbeit, die warm zu begrüßen ist. Die Problemstellung ist durchaus an der Zeit, auch eine gleich zusammenfassende Darstellung von Jefferson, dem großen „demokratischen" Gegenspieler Hamiltons, wäre ebenso nötig wie aufschlußreich. Im Gegenspiel der beiden Persönlichkeiten und Prinzipien steckt die Polarität der amerikanischen Demokratie von heute. Bein wird Hamilton mit liebevoll einfühlender Kritik gerecht und weiß auch wertvolle Beziehungen zu europäischen Staatsideen herzustellen, z. B. zu Friedrich dem Großen, der Hamilton sehr imponierte, zu Hume (vgl. Beilage A!), zu Machiavelli (Beilage B). Auch über Amerikas Verhalten zur Antike (S. 80 ff.) wird Gescheites gesagt. Die Schlußseiten mit der Würdigung Hamiltons für Amerikas Geschichte sind ausgezeichnet. Sehr klug wird der Vorwurf des „Ausländers" in Hamilton erörtert: Er liebte „nicht so sehr Amerika, als Land des amerikanischen Volkes, das dort emporwuchs, sondern als werdendes Staatswesen, das der Gestaltung, des Ausbaues lohnte". Aber bezeichnend für Amerikas Demokratie bleibt doch, daß man ihn unamerikanisch nennen konnte. Jefferson und Lincoln und Woodrow Wilson sind gänzlich unhamiltonisch!

Über Abraham Lincoln veröffentlichte Graf Albrecht Montgelas eine Monographie.[1]) Sie will dem Menschen Lincoln ein Denkmal setzen oder in des Verfassers Worten: „Eine Lebensgeschichte des Präsidenten Abraham Lincoln muß ... nicht zum wenigsten eine Geschichte des Menschen Lincoln sein, damit sie der lebenden Generation nicht nur ein Anlaß zur Begeisterung über den Erfolg, sondern eine Lehre in politischer Führerschaft sein kann." Dieses Menschliche hat Montgelas auch sehr sympathisch und geschickt herausgearbeitet und damit seinem Gegenstand eine volle schriftstellerische Behandlung gesichert. Wer dem Menschen Lincoln näherkommen will, mag getrost zu dieser deutschen Lincoln-Schrift greifen.

Das Politische kommt jedoch zu kurz dabei, und zwar bereits entscheidend bei der Einschätzung der ganzen Persönlichkeit Lincolns. Montgelas geht hier von einem gänzlich einseitigen Standpunkt aus, wenn er im Vorwort erklärt, bei der historischen Betrachtung der Taten großer Herrscher der Vergangenheit ließe sich der Staatsmann vom Menschen trennen. „Nicht so bei dem erwählten Führer eines Volkes in einem demokratischen Staat. Hier gibt letzten Endes der Mensch den Ausschlag." Die Geschichte der doch sämtlich erwählten Präsidenten der Union lehrt es anders.

[1]) Graf Albrecht Montgelas, Abraham Lincoln, Präsident der Vereinigten Staaten von Nordamerika (sic!). Mit 1 Faksimile und 28 Abbildungen. Verlag Karl König, Wien und Leipzig 1925. Sammlung „Menschen, Völker, Zeiten", Bd. V. 180 S.

Gerade der Präsident als Führer und Erwählter seiner Partei hat es unendlich schwer, sein großes Amt nach bestem Wissen und Gewissen auszuüben und zugleich all den selbstischen Anforderungen seiner Parteifreunde zu genügen. Nirgendwo ist der Zwiespalt von privater und von öffentlicher (parteipolitischer) Moral größer als in der amerikanischen Demokratie. Mark Twain hat einige seiner bittersten Briefe über die Unterscheidung geschrieben von „dem sauberen privaten Bürger Roosevelt" und dem „beschmutzten Präsidenten Roosevelt".[1]) Präsident Grant, selber untadelig und grundehrlich, hatte unter sich eine beispiellose Korruption, und ganz ähnlich war es mit Präsident Harding, über den Samuel Hopkins Adams einen höchst aufschlußreichen Roman „Revelry" geschrieben hat.[2]) Präsident Lincoln war zu bedeutend, um eine Korruption neben sich zu dulden, aber auch er hat als Politiker manches tun müssen, was er als Mensch nicht billigte. Schon Bret Harte schrieb einen schlechten Roman darüber, und die geschichtliche Forschung hat seitdem das Bild noch klarer gemacht. Sehr taktvoll behandelte den Parteipolitiker Lincoln etwa der beste englische Biograph Lincolns, Lord Charnwood.[3]) Eine umfassende deutsche Arbeit über den Demokraten Lincoln fehlt uns sehr.

Mit internationalen Verhältnissen befassen sich zwei Schriften: Thomas W. Balchs „Alaskagrenze"[4]) und Hermann Leussers „Jahrzehnt deutsch-amerikanischer Politik" (1897 bis 1906).[5]) Balchs Schrift erschien bereits 1903, hat aber heute immer noch Wert wegen der ganzen Streitfrage, die endgültig 1903 begraben wurde, nachdem sie jahrzehntelang die Öffentlichkeit in Kanada, der Union und in Großbritannien beschäftigt hatte. Die Grenze war und ist für Kanada geopolitisch unmöglich, aber die Frage ging darum, was der grundlegende Vertrag von 1825 beabsichtigte, und die Antwort konnte juristisch nur lauten, daß nach dem Vertrag England keinen Zugang zum Meer haben sollte. Danach konnte auch Kanada nicht mehr beanspruchen, selbst wenn seine Interessen dabei litten. Besonderes Interesse verlangt dieser Fall auch noch durch die russisch-amerikanischen Beziehungen zur Zeit des Bürgerkrieges. Rußlands Verkauf von Alaska an die Union (1867) war die Quittung für den englischen Krimkrieg!

---

[1]) Mark Twain's Letters. New York 1917. Harper & Brothers. II 762 (1904).

[2]) S. H. Adams, Revelry. New York 1927, Boni & Liveright.

[3]) Lord Charnwood, Abraham Lincoln (Makers of the Nineteenth Century). New York 1916, Henry Holt & Co. Vgl. auch Friedrich Luckwaldts guten Lincoln-Essay in „Meister der Politik", Stuttgart und Berlin 1922, Deutsche Verlagsanstalt.

[4]) Thomas W. Balch, Die Alaskagrenze. Eine geschichtliche, politische und staatsrechtliche Abhandlung. Alleinberechtigte deutsche Ausgabe von Erwin Volckmann. Mit 6 Karten. Würzburg 1922, Gebr. Memminger. 146 S.

[5]) Hermann Leusser, Ein Jahrzehnt Deutsch-Amerikanischer Politik (1897—1906). Beiheft 13 der Historischen Zeitschrift. München und Berlin 1928, Verlag von R. Oldenbourg. 114 S.

Leussers Arbeit über die deutsch-amerikanische Politik bis zur Marokkokonferenz ist die erste eingehende Darstellung über die wichtige Frage, wie wir mit Amerika vor Ausbruch des Weltkriegs standen. Die öffentliche Meinung in Deutschland ist auch heute noch geneigt, den Eintritt Amerikas in den Weltkrieg entweder nur durch britische Machenschaften (Propaganda) oder aus Finanzinteressen zugunsten der Alliierten zu erklären. Ich konnte bereits verschiedentlich andeuten, daß die allgemeine deutsche Auffassung von der „traditionellen Freundschaft zwischen Deutschland und Amerika" verkehrt war, daß die deutsch-amerikanischen Beziehungen seit den 1890er Jahren immer kühler geworden waren und daß schon Jahre vor Kriegsausbruch eine regelrechte Feindseligkeit gegen Deutschland in der Union bestand.[1]

Leusser verfolgt die deutsch-amerikanische Politik um Samoa, während des Spanischen Krieges, unter dem Einfluß der angelsächsischen Entente, in Südamerika und gipfelt seine äußerst klare und kluge Darlegung in dem wichtigen Kapitel über die Marokkokrise und die Algeciras-Konferenz. Die guten Beziehungen in den 1870ern wurden sofort getrübt, als Deutschland im Pazifik erschien; die Abneigung wegen Samoa wurde entschlossene Gegnerschaft bei Venezuela. In der Marokkokrise „vermittelte" Präsident Roosevelt auf unsere Kosten, und auf der Konferenz von 1906 wirkte Amerika mit eindeutiger Energie an Deutschlands Isolierung mit. Da die Konferenz mit der Konstellation endete, die den großen Krieg vorbereitete, so kann mit dem Verfasser mit Recht gesagt werden: „Deutschland wurde das befestigte Lager, um das sich von allen Seiten der eherne Ring der feindlichen Staaten zusammenzog. Die Vereinigten Staaten waren ein unsichtbares Glied in ihm."

Es sind trübe Kapitel der deutschen Außenpolitik, die auf einer erstaunlich mangelhaften Kenntnis alles Amerikanischen basierte und sich deshalb in den Methoden gegenüber dem unheimlich schnell wachsenden Amerika öfter vergriff, die zuerst Amerika nicht vollernst nahm, dann aber — nach 1900 — plötzlich um seine Gunst (und „Freundschaft" gar!) warb und dabei ebenso oft Maß und Würde vermissen ließ. Hatte sich unsere „Machtpolitik" nicht bewährt, so brachte uns die „Freundschaftspolitik" um den letzten Kredit. Sachlich war es unser Verhängnis, daß wir das englisch-amerikanische Zusammengehen Ende der 1890er Jahre nicht begriffen und jahrelang wähnten, England von Amerika trennen zu können. Wir haben für unser geringes Wissen über England und das noch geringere über Amerika furchtbar gebüßt.

[1]) Vgl. F. Schönemann, Amerikakunde (1921 im Angelsachsen-Verlag, Bremen) S. 21ff., 25ff. — Derselbe, Kunst der Massenbeeinflussung in den Vereinigten Staaten von Amerika (2. Auflage 1926 in der Deutschen Verlags-Anstalt Stuttgart) S. 16ff., 179ff.

Leussers Schrift verdient eine weite Beachtung, weil sie ein wichtiges Kapitel aus der Vorgeschichte des Weltkriegs sachlich und auch stilistisch vortrefflich behandelt. Nur eine Kleinigkeit sei bemängelt. „Administration" wird durchweg mit „Verwaltung" übersetzt, nur bei Roosevelt heißt es: „man möchte fast sagen Regierung" (S. 47). Darin liegt eine gewisse Mißachtung der Amtstätigkeit des Präsidenten, die ohne Frage viel mehr Regierung als Verwaltung ist. Das deutsche „Regieren" andererseits umfaßt mindestens ebenso viel Verwaltung („verfügen") wie eigentliche Regierung. Wenn die Begriffe haarscharf gemeint werden, muß das nach allen Seiten geschehen!

In die amerikanischen Kulturprobleme von heute führen Werke ein wie Emil Dovifat: „Der amerikanische Journalismus"[1], Karl Bornhausen: „Der christliche Aktivismus Nordamerikas in der Gegenwart"[2] und Adolf Halfelds „Amerika und der Amerikanismus".[3]

Dovifats Buch ist die erste deutsche umfassende Darstellung des amerikanischen Journalismus, den es in seinem historischen Werden und seinem heutigen Dasein studiert. Ein Pionierwerk mit den entsprechenden Schwächen und Stärken eines solchen. Gelegentlich wünschte man dem Verfasser noch tiefere Vertrautheit mit den amerikanischen Kulturzuständen wie auch mit der amerikanischen Geschichte. So ist erstaunlich, daß der Verfasser seinen Benjamin Franklin nach New York (S. 16) anstatt Philadelphia pilgern läßt, aus dem Deutschen Zenger fünfmal einen Zengen macht (überhaupt die Druckfehler!!), das spoils system in ein „Spoiling-System" (bei unartigen Kindern ließe sich das sagen) verwandelt, auch den Zeitungsnamen „Tribune" in eine weibliche „Tribüne" anstatt eines männlichen „Tribuns" übersetzt usw. Aber das sind immerhin — wenn auch nicht erlaubte — Kleinigkeiten im Vergleich zu der großen Linie der Darstellung und dem vielen Guten, das über die Wesensart des amerikanischen Journalismus gesagt wird. Eine gewisse Ängstlichkeit zeigt sich ab und zu bei dem Verfasser vor der „Amerikanisierung" der deutschen Presse; diese Furcht steckt ziemlich allgemein in den Vertretern der deutschen Zeitungskunde, die anscheinend die eigene Ideologie noch nicht recht sicher haben. Vielleicht ist das prinzipielle Wort hier erlaubt, daß man keine moderne Zeitungswissenschaft

[1]) Emil Dovifat, Der amerikanische Journalismus. Mit einer Darstellung der journalistischen Berufsbildung. Stuttgart 1927, Deutsche Verlags-Anstalt. 256 S.

[2]) Karl Bornhausen, Der christliche Aktivismus Nordamerikas in der Gegenwart. Hefte der Theologischen Amerika-Bibliothek Breslau. Gießen 1925, Verlag A. Töpelmann.

[3]) Adolf Halfeld, Amerika und der Amerikanismus. Kritische Betrachtungen eines Deutschen und Europäers. Jena 1927 bei Eugen Diederichs.

aufbauen kann, ohne die Presse der Englischsprecher gründlich historisch studiert zu haben. Was die Antike für die Poetik, ist das Angelsachsentum für den Journalismus. Die Engländer sind uns nicht nur mit den moralischen Wochenschriften, sie sind uns auch mit der Meinungspresse, der eigentlichen Tageszeitung, dem Leitartikel vorangegangen und vorbildlich gewesen. Und gleich nach ihnen kommen die Amerikaner, die schon einige Jahrzehnte auf unser gesamtes Pressewesen einen bestimmten Einfluß ausüben, und die heute in allen zeitungstechnischen Dingen, die Berichterstattung eingeschlossen, führen.

Es zeigt sich bei der Beurteilung des amerikanischen Journalismus mal wieder, wie schwierig allgemeine Feststellungen sind und wie vorsichtig der deutsche Beurteiler sein muß, z. B. wenn er von der „vollendeten Mechanisierung der journalistischen Arbeit" in den Vereinigten Staaten spricht oder davon, daß die amerikanische Presse aus sich heraus keine gründliche Besserung vollziehen kann. Einiges dieses Amerikanischen ist ebenso gut und gefährlich deutsch, weshalb ich zum Beispiel nach meiner jahrelangen Erfahrung mit dem deutschen Journalismus zögern würde, verallgemeinernd von einer „Geistigkeit der Zeitung" in Deutschland zu reden. Dovifat hat ganze Gebiete des amerikanischen Journalismus ausgelassen, z. B. die Gebildetenpresse von der Art des „Boston Evening Transcript", dessen Vorkriegsstandard ungefähr der früheren Vossischen Zeitung entsprach; zu dieser Klasse gehört ohne Zweifel auch die New Yorker Times. Weiter die politische Gesinnungspresse, wie sie anerkannt gründlich und weltumfassend die beiden Baltimore „Sun" vertreten, und schließlich so interessante und wertvolle Sonderbildungen wie den „Christian Science Monitor", den man zu den führenden amerikanischen Zeitungen rechnen muß, einerlei wie man zur Christian Science steht.

Karl Bornhausen will uns mit dem amerikanischen „christlichen Aktivismus" bekannt machen und behandelt dazu die allgemeine Stellung von Religion und Kirche im öffentlichen Leben Amerikas und die Missionsarbeit in Heimat und Ausland. Er ist einer der ersten deutschen Theologen gewesen, der schon vor dem Weltkrieg in Deutschland für eine Förderung des Studiums amerikanischer Religionsverhältnisse eintrat und in diesem Sinne einige Schriften veröffentlichte. Seine vorliegende Studie dient demselben Zweck und enthält neben zahlreichen tatsächlichen Feststellungen und guten Bemerkungen Verallgemeinerungen, die nicht bestehen. Die Vereinigten Staaten sind ein derartig weiträumiger Kontinent, daß ein einzelner Fortschritt oder eine einzelne Korruption, selbst eine regionale Mißwirtschaft oder auch Ideologie und Bestrebung nicht für das ganze Land gilt. Hier heißt es dreifach vorsichtig sein. Besonders gefährlich erscheinen mir auch Beurteilungen des öffentlichen Lebens und der gesamten Volkskultur vom engtheologischen

Standpunkt aus. Gegenüber Professor Bornhausens Überschätzung der amerikanischen Jugend von heute z. B. möchte ich auf des Jugendrichters Lindsey Buch hinweisen, das seit kurzem in einer deutschen Bearbeitung vorliegt.[1]) Es kann auch zur nötigen Kritik für ein anderes deutsches Buch über die amerikanische Jugend dienen, nämlich Fritz Zieleschs „Jugend im Lande der Jugend", das neben nützlicher Information viel theoretische Begeisterung und Beurteilung ohne wirkliche Anschauung enthält.[2])

Am Fluch der Verallgemeinerung leidet endlich auch Adolf Halfelds Buch über „Amerika und der Amerikanismus", wobei jedem sachkundigen Leser sofort der Gedanke kommt, daß das meiste dieses sogenannten Amerikanismus (mit dem Wort wird heute Unfug getrieben) nichts ist als deutsches Unvermögen, tiefer unter ein oberflächliches Amerikanertum zu schauen und sich das edlere Amerikanertum zu eigen zu machen. Schon die Problemstellung der „Amerikanisierung Europas" wirkt deshalb irreführend. Halfeld behandelt in vier Abschnitten: Geplante und gewordene Kultur, Form und Landschaft, Die Allmacht des Erfolgsgedankens, Die geistigen Umrisse. Darin stecken treffende Beobachtungen, wie sie nur jahrelanger Aufenthalt im Land unter den Leuten selber vermittelt, und ernste Gedanken, die zum Nachdenken anregen können. Es ist das Buch eines deutsch und europäisch gebildeten Menschen, der einem die sachlich notwendige Kritik nicht leicht macht, aber ein Buch, das einem wirklichen Amerikaverständnis nicht dient. Wer Amerika innerlich erfassen will, muß einen besonderen Sinn dafür haben, sonst redet er an seinem großen Gegenstand vorbei. Halfeld ermangelt solch eines sympathischen Sinnes, er ist zu europäisch und sollte sein ganzes Können innerhalb der europäischen Kulturwelt positiv verwenden.

Ich kann meinen Literaturbericht nicht glücklicher beenden als mit der großen amerikanischen Kulturgeschichte, die wir Charles A. Beard und Mary R. Beard verdanken.[3]) Es ist ein kühnes, großartiges Werk, die erste wirklich bedeutsame Synthese der vielgestaltigen modernen amerikanischen Kulturforschung, eine überaus glückliche Vereinigung zweier ebenbürtiger Geister, gleich erfolgreich in der wissenschaftlichen Intelligenz des Tatsachen-

[1]) Ben B. Lindsey, Die Revolution der modernen Jugend. Übersetzt und bearbeitet von Toni Harten-Hoencke und Dr. F. Schönemann. Stuttgart 1927, Deutsche Verlags-Anstalt. 259 S. (12. Tausend).

[2]) Fritz Zielesch, Jugend im Lande der Jugend. Ein Amerikabuch. Hamburg 1925, Enoch-Verlag. 192 S.

[3]) Charles A. Beard und Mary R. Beard, The Rise of American Civilization. In two Volumes: I. The Agricultural Era, II. The Industrial Era. 824 S. u. 828 S. New York 1927, The Macmillan Company. Der Buchschmuck stammt von Wilfred Jones, hat aber verzweifelt geringe innere Beziehung zum Text und ist oft banal. — Ein Literaturverzeichnis fehlt leider.

berichts und in der schöpferischen Intuition der Zusammenfassung, der „Zusammenschau". Ein mächtiges Werk, das die denkbar beste Bestätigung des amerikanischen Kulturwillens von heute ist.

Der erste Band behandelt die Entwicklung Amerikas von der englischen Besiedlung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts: das „provinziale" Amerika, politisch, wirtschaftlich und kulturell, den Kampf zwischen Mutterland und Kolonien, zwischen den einzelnen „Interessen" und späteren nationalen Parteien in den neuen unabhängigen Staaten, den „agricultural imperialism", auf dessen Konto der zweite Krieg mit Großbritannien geht, Jacksons Demokratie, die Westbewegung mit allen ihren Folgen und Ergebnissen, endlich die Frucht all der Arbeit seit Anfang des 17. Jahrhunderts: die amerikanische Demokratie als Romantik und Realität, wie sie bis kurz vor dem Bürgerkrieg bestand. — Der zweite Band beginnt mit der unvermeidlichen Auseinandersetzung zwischen dem Norden und dem Süden, die mehr als ein Krieg um die Sklaverei war, nämlich eine tiefgreifende soziale Revolution, die „zweite amerikanische Revolution". Es folgen die Expansion in Nordamerika, der Triumph des Geschäftsgeistes und der Arbeiterbewegung, die große dreifache Revolution in der Landwirtschaft (d. i. Auflösung der sklavenbesitzenden Aristokratie im Süden, Schluß der Besiedlung freien Landes, Industrialisierung und Verkapitalisierung der Landwirtschaft), das „vergoldete Zeitalter", das machtpolitische Amerika, das Auf und Ab der sozialen Demokratie, Amerika im Weltkrieg, das Nachkriegsamerika (The Quest for Normalcy) und das Maschinenzeitalter. Der letzte Satz des Werkes spricht von der Götterdämmerung und überläßt es der Zukunft, zu entscheiden, ob es „the dawn, not the dusk, of the gods" ist.

Wir haben es mit einem wahren Schatzhaus der wichtigsten und interessantesten Tatsachen über Amerika zu tun, neben der Wirtschaft und der Politik mit allen ihren groben und feinen Verästelungen den ganzen Umfang der höheren und geistigen Kultur, das Erziehungs- und Bildungswesen, die Literatur und die Kunst, Religion und Philosophie. Besonders verdienstlich muß noch genannt werden, daß von Anfang an auch der Sonderarbeit der Frau die gebührende Beachtung geschenkt wird, so daß hier zum erstenmal in einer wissenschaftlichen Kulturgeschichte die Kulturarbeit der Frau als ganz bestimmter, ja wesentlicher Faktor erscheint. Schon die Mitarbeit von Mary R. Beard gewährte dem Frauenstandpunkt seine volle Berechtigung. Vielleicht nennen das einige deutsche Amerikaschriftsteller auch „Kulturfeminismus"!

Charles A. Beards Name steht für eine überwiegend wirtschaftliche Erfassung und Ausdeutung der Geschichte. Das zeigte besonders nachdrücklich sein Buch über „Eine wirtschaftliche

Interpretation der Bundesverfassung" (1913)[1]. Darin wurde nach ihm der neue amerikanische Nationalismus geschaffen durch ein Zusammenschweißen von wirtschaftlichen Interessen, die Staatsgrenzen durchschnitten. Er zeigte, daß die Bundesverfassung nicht ein Werk abstrakter Gesetzgebung war, die keine Gruppeninteressen widerspiegelte und keine wirtschaftlichen Gegnerschaften erkannte. „Sie war ein wirtschaftliches Dokument mit glänzendem Geschick von Männern erfaßt, deren Eigentumsinteressen unmittelbar auf dem Spiele standen, und als solches Dokument wandte sie sich direkt und unfehlbar sicher an die identischen Interessen im ganzen Land" (S. 188). Diese Auffassung war einseitig, aber nicht einseitiger als die entgegengesetzte, gegen die sie Sturm lief, die alte historische, etwas bequem patriotische, die aus den „Vätern" der Verfassung wahre Wunder an heroischem, weisem und uneigennützigem Menschentum und vorbildliche „hundertprozentige" Patrioten machte. Wie kühn und herausfordernd Beards These seiner Zeit war, läßt sich aus den Angriffen dagegen ersehen, deren letzten wir erst kürzlich lesen konnten: in der deutschen Ausgabe von Nicholas Murray Butlers Vorlesungen für die englische Watson-Stiftung: „Der Aufbau des amerikanischen Staates".[2] Darin wird Beards Auffassung sachlich und persönlich sehr schnell und etwas unhöflich abgetan, wobei anstatt der wissenschaftlichen Widerlegung ein patriotischer Appell benutzt wird: „Nach derartigen Gesichtspunkten würde man auch bei den Millionen junger Briten und Amerikaner, die in den Jahren 1914—1918 über die trennenden Gewässer nach Frankreich oder Belgien in den Weltkrieg zogen, keine anderen Beweggründe finden als den selbstsüchtigen Wunsch, ihre Kapitalien zu schützen und zu realisieren, die sie in Kriegsanleihen und anderen Kriegswerten ihrer Geburtsländer angelegt hatten." In Beards Darstellung des Weltkriegsamerikas in der „Kulturgeschichte" findet sich solche Unterstellung nicht, aber unbequem kritisch ist sie durchweg.

Allgemein geht Beards wirtschaftliche Interpretation zu weit, aber zur Korrektur zahlreicher Vorurteile und schöner Illusionen in der amerikanischen Geschichtschreibung ist sie unbedingt nötig. Besonders der unvoreingenommene europäische Student Amerikas wird Beards ganze Auffassung und Darstellung erfrischend und anregend empfinden, ebenso wie der leise ironische Ton manchmal geradezu entlastend wirkt. Schließlich zeigt sich auch in denkbar schönster Weise ein Bestreben, Europa und allen

[1]) Charles A. Beard, An Economic Interpretation of the Constitution of the United States. New York 1913 (Macmillan).

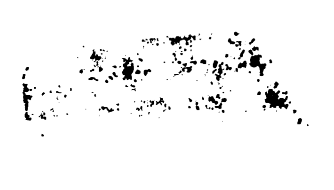
[2]) N. M. Butler, Der Aufbau des amerikanischen Staates. Berlin 1927, Verlag von Reimar Hobbing. S. 85ff.

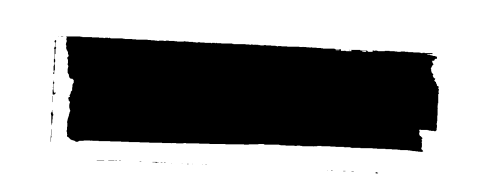
europäischen, z. B. deutschen Leistungen und Einflüssen in Amerika gerecht zu werden, ein Bestreben, das selbst im wissenschaftlichen Schriftstellertum Amerikas nicht oft anzufinden ist. Meist begnügt man sich mit dem Englischen im Amerikanischen.

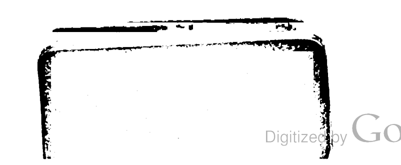
Drei Perioden der amerikanischen Geschichte sind besonders eindrucksvoll in dem Werk der Beards behandelt: Revolution und Abfall von England, der Bürgerkrieg und der Weltkrieg. Illusionslose Sachlichkeit ist immer ein Verdienst, aber auf die unmittelbare Vergangenheit angewandt wird sie zum Mut und zur persönlichen Auszeichnung, die sehr hoch angerechnet werden muß. Über Amerikas Anteil an dem Weltkrieg und Wilsons Rolle dabei ist nichts Klareres und Überzeugenderes geschrieben worden. Ebenso sympathisch sachlich sind die inneramerikanischen Entwicklungen dargestellt, und mit unbeirrbar klarem Blick wird auch das Geistige gesehen, das Echte anerkannt und der wahre Fortschritt gezeichnet. Immer wird auch „die andere Seite" beachtet, z. B. wo die Standardisierung besonders in Bildung und Erziehung gekennzeichnet wird, erscheint auch die Kritik und Gegenbewegung, von der die europäischen Kritiker fast nie etwas wissen. Auf jeder Seite dieses großen Werkes steht die Sache im Vordergrund, nie die Persönlichkeit der Verfasser, trotzdem verrät es ihren lebendigen, weltoffenen und fairen unbestechlichen Geist, ihr warmes Nationalgefühl und ihre echte Liberalität, und nicht zuletzt auch ihren Idealismus, wie er in folgender Stelle (II, S. 798) besonders charakteristisch zum Ausdruck kommt:

„It is true that the modern historian shrinks from the business of prophecy himself knowing, as he does, that often in the development of society, as in the case of the Protestant Revolt, what seem to be the invincible tendencies of centuries have been reversed by sharp antithetical processes. But bound by the duties of his office to notice intellectual currents as well as mass, number, velocity, and energy, he cannot ignore *an expression of a life force or divine power which represents the striving of mind to get hold of the helm.*"

Berlin. Friedrich Schönemann.








ALF Collections Vault
3 0000 105 099 331